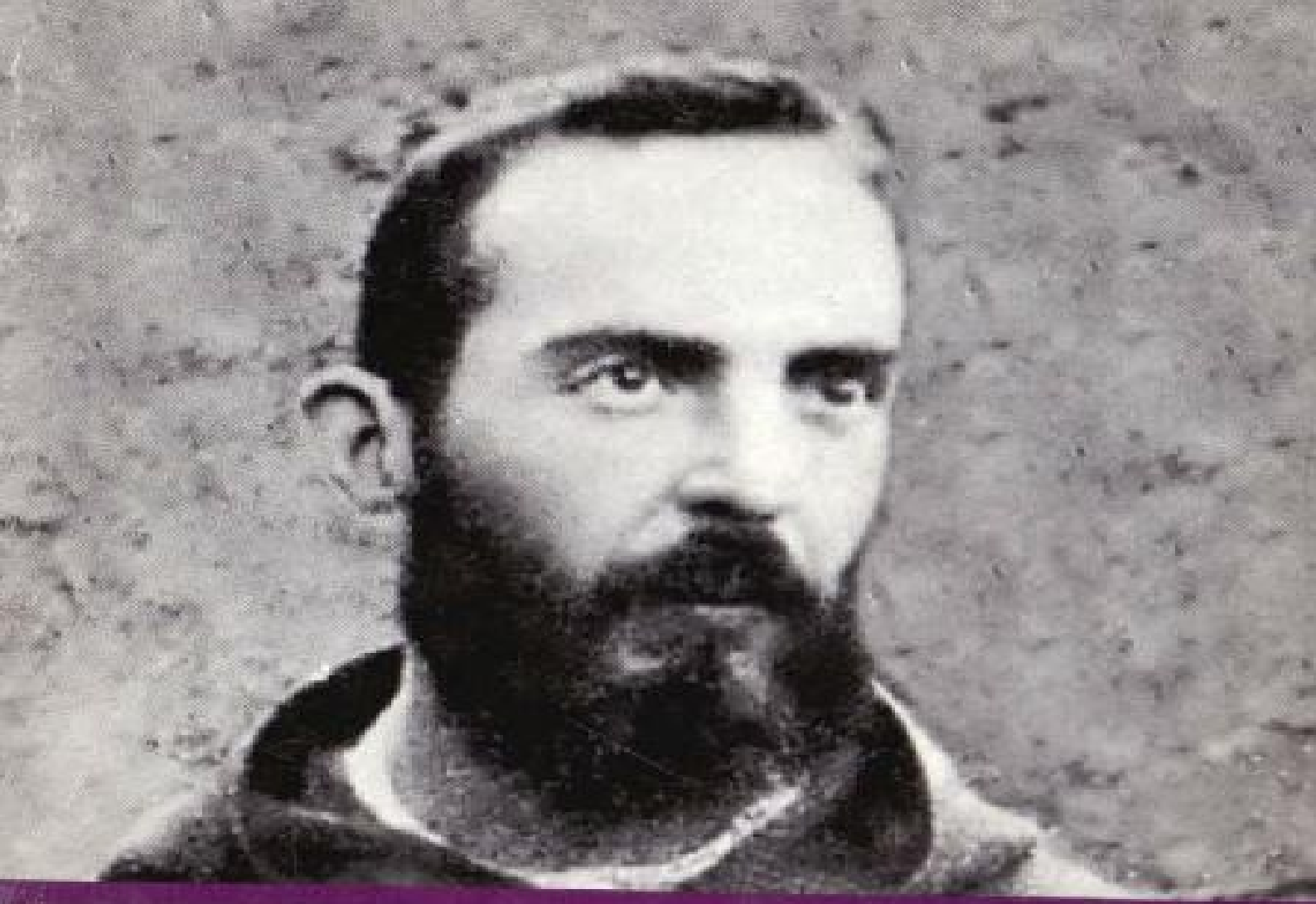


SERGIO LUZZATTO

Padre Pio

Miracoli e politica nell'Italia del Novecento





a cura di

Pierre

UN’ICONA DEL NOVECENTO. IL SANTO PIÙ VENERATO DAGLI ITALIANI. IL SIMBOLO DI UN PAESE SOSPESO TRA ARCAISMO E MODERNITÀ.

Credevamo di sapere già tutto su padre Pio, onnipresente nella realtà come nell’immaginario dell'Italia contemporanea. E invece, a ben guardare, non sapevamo quasi niente. Prima della ricerca di Sergio Luzzatto, la figura del cappuccino con le stigmate era vincolata soltanto alla fede degli uni, all’incredulità degli altri. Un santo vivo, addirittura un «altro Cristo» per gli innumerevoli suoi devoti. Un uomo ambiguo, addirittura un personaggio losco per gli altrettanto numerosi suoi detrattori. Adesso, grazie al monumentale lavoro di scavo archivistico su cui si fonda questo libro, padre Pio viene finalmente consegnato alla storia del ventesimo secolo. Un’avventurosa storia di frati c soldati, pontefici e gerarchi, beghine c spie. Soprattutto, una storia istruttiva. Perché fra crismi e carismi, miracoli e politica, quella che Luzzatto racconta con mestiere e con brio è una parabola sull'Italia novecentesca.

SERGIO LUZZATTO insegna Storia moderna all’Università di Torino.

Fu il 10 settembre 1918, in uno sperduto convento del Gargano, che padre Pio da Pietrelcina vide iscriversi sul proprio corpo le cinque piaghe di Gesù.

Non era un momento qualunque nella storia d'Italia. Alla carneficina della Grande Guerra si era aggiunta l'ecatombe dell'influenza spagnola. Perciò, il «crocifisso vivo» venne investito da una smisurata offerta di preghiera e da un'accorata domanda di grazia. Ma suscitò anche una sorda diffidenza e un'aperta resistenza, la diffidenza dell'Italia laica, nell'infuocato clima politico del «biennio rosso». La resistenza del Vaticano, ostile alle forme più spinte di religiosità carismatica.

Così, fin dagli anni Venti la storia di padre Pio si intrecciò strettamente con la storia della Chiesa e con la storia d'Italia. Denigrato dal frate-medico Agostino Gemelli, e quasi perseguitato dai presuli del Sant'Uffizio, il cappuccino con le stigmate trovò potenti difensori all'interno del Partito nazionale fascista. Seguirono decenni di vicende gravi e perfino rocambolesche, tra conversioni e ritorsioni, pellegrinaggi e sciacallaggi, congiure ed abiure, finché l'avvento al soglio pontificio di Pio XII non permise il pieno dispiegarsi del culto garganico.

Ma neppure allora la storia poté dirsi finita. Giovanni XXIII scatenò contro padre Pio un'ultima offensiva, prima che il papa polacco ne riconoscesse le virtù e lo elevasse agli altari.

Progetto grafico 46xy.
In copertina: padre Pio in un’immagine del 1919.

SERGIO LUZZATTO (Genova 1965) insegna Storia moderna all'Università di Torino.

Studioso della Rivoluzione francese e del Novecento italiano, da Einaudi ha pubblicato *L'autunno della Rivoluzione* (1994), *Il corpo del duce* (1998), *Il Terrore ricordato* (2000) e La crisi dell'antifascismo (2004).

Ha curato inoltre, con Victoria de Grazia, i due volumi del *Dizionario del fascismo* (2002-3).

Padre Pio

Non ogni carne è la stessa carne.
San Paolo, *Prima epistola ai Corinzi*

Prologo

20 settembre 1918

Quel 20 settembre 1918, quando «fra due ale di calca» il nunzio apostolico presso la corte di Baviera aveva varcato le porte del campo di concentramento vicino Hannover, il prigioniero di guerra in grigioverde lo aveva guardato a tutt'occhi, squadrandolo dalla testa ai piedi. «E alto, lungo, con occhiali, ha un cappello da prete di feltro liscio, ma più piccolo e tondo dei soliti, ornato d'un cordone verde e oro; occhiali; naso affilato ed adunco; tunica nera. Apre un ombrello color castano scuro, da prete di campagna; non ha seguito ecclesiastico». Il tenente Carlo Emilio Gadda non aveva voluto perdersi un solo dettaglio della visita al campo di monsignor Eugenio Pacelli[1].

In effetti, la scena non mancava di elementi singolari. In un giorno del calendario «che segna per noi italiani una data»[2] - l'anniversario della breccia di Porta Pia - era un dignitario del Vaticano che pensava bene di rendere visita ai prigionieri del Regio Esercito, trascuratissimi dal governo di Casa Savoia[3].



Nella camerata A di Celle-Lager, il ritratto di Vittorio Emanuele III aveva un bel mostrarsi, per l'occasione, sotto un baldacchino di carta velina tricolore e una corona reale di carta gialla: l'effigie del remoto monarca era visibilmente inadeguata a competere con l'incarnato carisma del nunzio salito da Monaco per curare le anime degli infelici prigionieri. «Come un branco di popolo», graduati e soldati avevano tenuto dietro a Pacelli, pigiandosi all'inverosimile nella chiesetta del campo (e Gadda con loro, «ritto sopra una panca»). Dopo i salmi intonati dai cappellani militari, il nunzio aveva preso la parola per garantire ai prigionieri che il papa, Benedetto XV, non li dimenticava mai nelle sue preghiere, e per invitarli a offrire le loro sofferenze alla gloria eterna di Nostro Signore. Frasi di circostanza, nelle quali il Gadda reduce da Caporetto, sopravvissuto alla «fine delle fini», aveva creduto tuttavia di cogliere l'eco di una genuina pietà, restandone commosso sino alle lacrime[4].

Poche settimane più tardi, il 4 novembre, con una disposizione d'animo ben diversa l'ex volontario del Maggio radioso tornerà a mettere piede nella chiesetta di Celle-Lager: per ringraziare Iddio alla notizia di Vittorio Veneto. Nell'intervallo, quarantacinque giorni di non più sperate sorprese militari, con gli eserciti dell'Intesa all'attacco su una varietà di fronti, dal bulgaro al francese, le forze armate degli Imperi centrali ridotte allo stremo, il comandante Diaz spinto quasi giocoforza all'offensiva sul Piave[5]. E di nuovo, il 4 novembre, Gadda vivrà il presente con un occhio fisso sul calendario: stavolta, confessandosi fiero che il sospirato trionfo italiano cadesse proprio nel giorno del suo onomastico, la festa di San Carlo Borromeo[6]. «Religiose coincidenze», si troverà a concludere in quegli stessi giorni il compilatore di un altro genere di *journal intime*, lui pure ardente patriota, lui pure devotissimo a san Carlo: un prete bergamasco, questo, Angelo Roncalli[7]. «Piccole cose per chi non se ne intende: ma piene di significato per chi segue con rispetto e ricerca la mano del Signore nel segnare le vie degli uomini»[8].

Lontano dalla Germania del nunzio Pacelli, lontano anche dalla Bergamo del reverendo Roncalli, nel convento semivuoto di un paesone del Gargano, anche un frate cappuccino visse il 20 settembre 1918 come una giornata eccezionale: tanto eccezionale che dovette sembrargli ozioso porre mente al calendario, chiedendosi se la coincidenza degli eventi con l'anniversario di Porta Pia non rivelasse essa stessa la mano di Dio. Verso le nove di mattina di quel giorno, mentre da solo si raccoglieva in preghiera davanti a un crocifisso nel coro della chiesa conventuale, padre Pio da Pietrelcina vide pararsi dinanzi a sé «un misterioso personaggio» che perdeva sangue dalle mani, dai piedi e dal costato. Sgomento, il frate trentunenne invocò l'aiuto del Signore. La figura si dileguò all'istante, ma il terrore di padre Pio non poté che aumentare quand'egli scoprì che le stigmate della crocifissione di Gesù si erano iscritte sul suo proprio corpo: «mi avvidi che mani, piedi e costato erano traforati e

grondavano sangue»[9]. «Tutto il mio interno piove sangue e più volte l'occhio è costretto a rassegnarsi a vederlo scorrere anche al di fuori»; «temo di morire dissanguato»[10].

Siderale la distanza tra il 20 settembre di monsignor Pacelli e il 20 settembre di padre Pio: tra l'algida epifania del nunzio entro i fili spinati di un Lager tedesco e la drammatica crocifissione del frate entro le mura di un convento garganico. Eppure, se non le religiose coincidenze che impressionavano allora il reverendo Roncalli, almeno i fili del destino avrebbero finito per intrecciare le vite di questi tre uomini di chiesa. Né Pacelli né Roncalli si sarebbero mai recati a San Giovanni Rotondo: mai avrebbero posato il loro sguardo di pastori sul corpo sofferente del cappuccino con le stigmate. In compenso, entrambi si sarebbero proposti di decifrare - se c'era - il messaggio che il Signore aveva inteso trasmettere al genere umano attraverso le cinque piaghe di un frate. Salvo pervenire, da papi, a spiegazioni opposte. Pio XII e Giovanni XXIII avrebbero molto contato nell'esistenza di padre Pio: il primo da amico, il secondo da nemico.

Le stigmate di padre Pio non arrivavano in un momento come un altro. Se pure il cappuccino aveva testimoniato ormai da anni, nelle lettere ai direttori spirituali, del sentimento che la Passione si andasse rinnovando nel suo stesso corpo[11], la tempistica dell'evento decisivo trascendeva la sfera dell'esperienza privata per investire il campo della sfera pubblica. Nell'autunno del 1918, le stigmate di padre Pio alludevano a una dinamica epocale.

La Grande Guerra aveva segnato l'ora del ritorno di Cristo sulla terra. Tale almeno l'interpretazione che ne avevano dato, da entrambi i lati delle Alpi, i retori dell'*union sacrée,* gli alfieri chierici e laici della crociata antiteutonica[12]. L'elogio politico della sofferenza e la fascinazione spirituale per il dolore erano naturalmente sfociati nell'idea che il conflitto mondiale equivalesse a un interminabile Venerdì Santo, che le indicibili pene dei soldati corrispondessero alle tappe di un calvario collettivo provvidenzialmente destinato alla salvezza del genere umano[13]. Altrettanto indicibili, le pene delle madri dei caduti avevano trovato una rappresentazione diffusa nell'icona letteraria e figurativa della *Mater dolorosa:* l'Addolorata che regge il Cristo morto nel gesto supremo di elaborazione del lutto, la Pietà[14]. In Italia, era toccato a Gabriele D'Annunzio conferire un massimo di distinzione a questi luoghi comuni della propaganda. Nei suoi *Canti della guerra latina*, straripanti di citazioni bibliche, il soldato era Cristo, la guerra era la sua Passione[15]. Ma la vertigine dell'*imitatio Christi* non aveva colto soltanto i poeti laureati. Sin dentro le trincee, nel materico universo dei combattenti, era stato tutto un affollarsi - variamente religioso o superstizioso - dei più diversi simboli cristici. Croci, chiodi, crocifissi: fra il rimbombare dei cannoni e l'esplodere delle granate, la figura di Gesù si era trovata al centro di un urgente quanto ambiguo sistema di segni[16].

Fine o rinascita, distruzione e resurrezione? L'immensità del trauma rappresentato dall'esperienza di trincea aveva reso confuse le nozioni stesse di vita e di morte[17]. Ossessiva, nei soldati al fronte, la paura di rimanere sepolti vivi. Ricorrente il pensiero di se stessi come morti viventi. Diffusa la leggenda di un ritorno dei caduti. Nel lessico di un poeta italiano traumatizzato dallo *shell shock,* Clemente Rebora, la Grande Guerra aveva inaugurato per il genere umano una nuova dimensione esistenziale, quella della «vitamorte»[18]. Parevano darne conferma, ai quattro angoli dell'Europa, milioni di reduci sfigurati o mutilati: uomini sul viso e sul corpo dei quali una tecnologia militare mai così devastante aveva impresso il proprio segno indelebile, le crudeli stigmate della modernità[19]. Alcuni di quei mutilati si prestavano a ostendere le proprie ferite come un ulteriore argomento di propaganda patriottica: in Italia,

attraverso personaggi-simbolo quali Giuseppe Caradonna o Carlo Delcroix, promessi a un bell'avvenire di gerarchi fascisti e cantori del duce.

Le ferite di padre Pio non avevano nulla di patriotticamente edificante. Il frate cappuccino era rimasto anzi estraneo al trauma della guerra guerreggiata: ancorché arruolato come prete-soldato, era riuscito a vivere il conflitto dal fondo estremo delle retrovie. Nondimeno, certe intense sue parole dell'autunno 1918 riecheggiavano formule dei combattenti. Scrivendo al direttore spirituale all'indomani di Vittorio Veneto, padre Pio non definiva forse la propria condizione come quella di un «vivo morto»?[20]. E il frate non aveva forse ragione di sentirsi lui stesso, a suo modo, un sopravvissuto alla più grande delle guerre? Nell'inferno delle trincee sulle Dolomiti e sul Carso, i soldati del Regio Esercito avevano vinto la loro battaglia contro il demonio germanico, ma ne erano rimasti segnati nel corpo e nello spirito. Nell'inferno di una cella conventuale del Gargano, il cappuccino di Pietrelcina aveva vinto la sua battaglia contro le tentazioni del diavolo, ma ne era rimasto segnato nel corpo e nello spirito.

Senonché, le ferite dei reduci e le ferite di padre Pio differivano in qualcosa di essenziale. Le une erano stigmate nel senso metaforico del termine: corrispondevano (secondo la forte immagine di un poeta sfigurato, Nicola Moscardelli) al tatuaggio che la Grande Guerra aveva voluto iscrivere sulle carni di un'intera generazione[21]. Le altre erano stigmate nel senso letterale del termine: corrispondevano al marchio che il Signore aveva voluto iscrivere sulle carni di un singolo individuo. Da qui - per chi voleva crederci - la diversa portata di quelle ferite. Le stigmate metaforiche dei reduci potevano contribuire tutt'al più alle alterne vicende di una storia profana. Le stigmate letterali di padre Pio promettevano di contribuire alle meravigliose vicende di una storia sacra.

Tanto più lo promettevano, in quanto l'autunno del 1918 era una stagione straordinaria nella sensibilità collettiva: enormemente bisognosa di sacro. Non si trattava soltanto della guerra mondiale, che da tempo seminava ovunque la paura, la sofferenza, il lutto: una guerra ormai così insopportabile da diffondere per ogni provincia d'Italia le voci più incontrollate sui misteriosi poteri di fanciulli in grado di propiziare la fine del conflitto o sulla miracolosa apparizione di Madonne messaggere di pace[22]. A partire dalla tarda estate di quell'anno, al carico di terrore e di dolore della Grande Guerra si aggiunse un nuovo peso, altrettanto gravoso o più ancora: l'epidemia di influenza «spagnola», che in Italia prese a mietere vittime nell'agosto, e che in sette mesi avrebbe provocato un numero maggiore di morti che tutti i nostri caduti nel conflitto mondiale[23]. Se la guerra aveva decimato gli uomini, la spagnola si accanì soprattutto contro le donne, almeno nelle regioni della penisola dove più precaria era l'igiene e più carente l'alimentazione. Tra queste, la Puglia; e tra le province pugliesi, quella di Foggia. Nel solo comune di San Giovanni Rotondo, che non superava i diecimila abitanti, fra settembre e ottobre del 1918 l'epidemia influenzale provocò circa duecento vittime[24].

Padre Pio ricevette le stigmate quando la morte andava bussando a tutte le case di San Giovanni, del Gargano, della Puglia, dell'Italia, dell'Europa. Dunque, quando eccezionalmente accorate salivano verso i pastori di anime, da parte di ogni agnello del gregge, una preghiera di protezione, una richiesta di intercessione, una domanda di grazia. Beninteso, i ministri di Dio potevano cavarsela come il sacerdote veneto che ai parrocchiani falcidiati dalla spagnola si contentava di spiegare: «abbiamo avuto un carnevale troppo lungo, ora forse segue una più lunga quaresima»[25]. Allora come sempre, gli uomini di chiesa disponevano dell'argomento di una contrapposizione necessaria fra bisogni dell'anima e bisogni del corpo, che nei momenti di crisi giustificava *a fortiori* la raccomandazione di un programma penitenziale. Sta di fatto che agli sgoccioli della Grande Guerra e all'indomani della sua fine, gli uomini e le donne di fede

potevano ben reclamare dai pastori di anime qualcosa di più dell'assistenza spirituale garantita nei tempi ordinari. Da buoni cristiani, potevano sperare che un qualche individuo d'eccezione - un santo - riuscisse a liberarli da tutto il male che li circondava: dalla malattia, dalla miseria, dal lutto. Addirittura, come in altri apocalittici momenti nella storia del cristianesimo[26], potevano convincersi che il Signore fosse disponibile a incarnarsi una seconda volta, per regalare all'umanità peccatrice una nuova redenzione.

La scena madre del 20 settembre 1918 - l'oscuro frate del Gargano che un bel mattino, pregando, viene segnato dalle cinque piaghe di Cristo - va situata entro lo specifico del suo contesto: nell'atmosfera spirituale che si respirava in Italia e in Europa all'uscita dall'ecatombe bellica. Molti secoli innanzi, il trauma della Peste Nera aveva promosso nella sensibilità collettiva una devozione più inquieta che prima, più impaziente, più supplichevole[27]. Qualcosa di simile si verificò all'indomani della Grande Guerra[28], nel momento genetico della fama di santità di padre Pio. Dal punto di vista del frate e dei suoi direttori di coscienza, le stigmate non erano che l'ultima tappa di un percorso mistico iniziato da anni; nella prospettiva dei fedeli, quelle stigmate rappresentavano un evento altrettanto tempestivo che strabiliante. Così, non si dovette attendere a lungo prima che schiere di uomini e di donne prendessero a sollecitare la figura del cappuccino stigmatizzato.

I santi servono essenzialmente a compiere miracoli[29]. Nell'orizzonte d'attesa dei devoti anche padre Pio fu soggetto a questo intrinseco mandato. Ricostruire la storia del frate con le stigmate significa quindi, tra l'altro, ricostruire la storia dei suoi miracoli: guarigioni, apparizioni, conversioni. Una storia da scrivere (non sarà inutile precisarlo) facendo proprio l'atteggiamento degli antropologi che rinunciano a priori a distinguere la realtà dalla leggenda; o una storia da scrivere alla maniera dei medievisti, agnostici per professione[30]. Diciamolo sin dall'inizio, forte e chiaro: qui, non si tratta di stabilire una volta per tutte se le piaghe sul corpo di padre Pio siano state *vere* stigmate, né se le opere da lui compiute siano stati *veri* miracoli. Chi cercasse in questo libro la risposta - affermativa o negativa - a domande di tal genere, farà bene a chiuderlo subito. Qui, le stigmate e i miracoli di padre Pio interessano meno per quanto rivelano di lui che per quanto rivelano del mondo intorno a lui: il variopinto mondo di frati e di preti, di chierici e di laici, di credenti o di atei, di buoni o di cattivi, di astuti o di ingenui, di colti e di ignoranti che nel carattere soprannaturale di quelle stigmate e di quei miracoli hanno creduto, o hanno rifiutato di credere. Quale pratica sociale, la santità comporta rituali d'interazione; i santi contano per come appaiono, non per come sono[31].

Il possibile margine di equivoco intorno alla maniera appropriata di fare storia di padre Pio contribuisce a spiegare la mancanza di un singolo studio scientifico sopra colui che un intellettuale non bigotto ha definito - flirtando col paradosso - «l'italiano più importante del ventesimo secolo»[32]. Di padre Pio esistono innumerevoli agiografie, totalmente prive di qualsivoglia requisito critico[33]; di lui esistono due o tre biografie (un paio francesi, una americana) le quali, pur muovendo da un pregiudizio devoto, hanno qualche merito documentario[34]; sul 'fenomeno padre Pio', cioè sull'esplosione del culto durante gli ultimi lustri di vita del frate e nei decenni seguiti alla sua morte, esistono alcuni buoni lavori di antropologia culturale e di sociologia religiosa[35]. Ma sul mondo di padre Pio non esiste alcun libro di storia: quasi si dovesse avere vergogna di elevare il cappuccino stigmatizzato e i suoi fedeli alla dignità di personaggi storici. Evidentemente, quanto risulta pacifico agli studiosi del Medioevo - il fatto che indagare le credenze non equivale a confessarsi creduloni - rimane ostico da comprendere agli studiosi del Novecento.

Troppo in fretta, verso la fine del diciannovesimo secolo, l'intellighenzia laica aveva diagnosticato il disincanto del mondo. Oggi, oltre un secolo dopo, tutto intorno a noi attesta il bisogno diffuso di riconoscere nell'immanente prosaicità del quotidiano la poesia di una qualche trascendenza. Non fosse che per questo, sarebbe insensato liquidare certe esperienze novecentesche di religiosità popolare come i patetici cascami di sensibilità condannate a morte dalla storia. La secolarizzazione non ha ucciso la religione: né avrebbe potuto farlo, dal momento che il progresso politico, culturale, scientifico non ha cancellato dalle nostre vite la dimensione del male, e con essa - per molti - l'esigenza di collocare la sventura entro la cornice di un disegno provvidenziale. Storie come quella di padre Pio non si capiscono senza tenere a mente un giudizioso bilancio di Ignazio Silone: i sindacati non bastano per fare a meno dei santi. Perché «la povera gente è sempre in paura». La malattia, l'alluvione, la guerra stanno sempre in agguato, e non c'è tutela sindacale che tenga, «non si sta mica più sicuri di prima, la paura è rimasta»[36]. Soprattutto fra gli umili, il progresso materiale non ha ucciso la pietà, intesa come bisogno spirituale di rassicurazione e di protezione.

In un'Italia del Novecento che si era potuto credere disincantata, milioni e milioni di uomini e donne hanno vissuto la propria vita da battezzati. Pensandosi non solo nella storia dell'umanità, ma nella storia della salvezza. Facendone una questione non solo di progresso, ma di redenzione[37]. Da parte sua, così nel Novecento come nei secoli precedenti la Chiesa cattolica ha risposto con un'offerta alla domanda di liturgie rassicuranti e di culti protettivi, di antidolorifici sociali[38]. In fondo, che cosa aveva garantito il trionfo cinquecentesco dell'Inquisizione romana sopra le istanze di evangelismo pur diffuse in Italia, se non la disponibilità della Chiesa a mantenere saldo il legame tra il clero e la pietà popolare? Su quale scoglio erano naufragati i progetti di riforma ecclesiastica, se non sul groviglio che intrecciava i bisogni di conforto e di speranza della comunità dei credenti agli interessi di prestigio e di denaro dei frati e dei preti?[39]. E su cosa si era fondata, a partire dal Seicento, la disciplina vaticana delle canonizzazioni, se non sull'esigenza avvertita dalla Chiesa stessa di regolare l'enorme consumo di devozioni, di gestire l'inesauribile economia della santità?[40]. In tal senso, la storia di padre Pio di Pietrelcina rappresenta niente più che l'ultimo anello di una catena assai lunga.

Ma si sbaglierebbe a restringere la vicenda storica di padre Pio in un quadro interpretativo banalmente continuista: come se davvero un uomo del Novecento abbia potuto essere santo all'identica maniera di un uomo del Duecento o del Seicento, padre Pio quale semplice controfigura di san Francesco d'Assisi o di san Giuseppe da Copertino. Al contrario, la storia del frate di Pietrelcina va scritta senza perdere d'occhio un decisivo elemento di novità, che ha reso i santi novecenteschi fondamentalmente diversi da quelli medievali e moderni: la trasformazione del meraviglioso da evento escatologico a evento fiduciario[41]. Per secoli e secoli nella storia d'Occidente, finché la fede cristiana era stata qualcosa di scontato, le portentose maniere in cui il divino si manifestava agli umani - guarigioni inspiegabili, marchi corporei, apparizioni celesti - erano state accolte come *segnali* dell'esistenza di Dio; teologi, notai, medici avevano potuto bensì suggellarne o ricusarne l'autenticità, senza perciò far vacillare l'intero edificio del soprannaturale cristiano[42]. A partire dall'età contemporanea, quando la fede cristiana è divenuta una scelta non ovvia, quei medesimi prodigi hanno visto aumentato il proprio valore: sono divenuti *prove* dell'esistenza di Dio.

Già nel Duecento, durante i decenni successivi alla morte di san Francesco, vi erano stati accesi detrattori delle sue stigmate, che avevano rifiutato di riconoscere in un corpo umano la nuova epifania del corpo glorioso[43]. Ma nel tredicesimo secolo, il dubbio intorno al carattere

divino delle piaghe di Francesco non aveva implicato riserva alcuna intorno alla verità del messaggio evangelico; anzi, proprio allora si era diffusa nel popolo cristiano l'abitudine di adorare l'umanità di Cristo. Nel ventesimo secolo, viceversa, la negazione del carattere divino delle stigmate di padre Pio ha facilmente fatto tutt'uno con la negazione del cristianesimo in quanto religione rivelata. Mentre riconoscere nel corpo del cappuccino una seconda epifania del corpo glorioso è ben potuto sembrare un modo per ribadire la verità del sacrificio cristico: per proclamare *urbi et orbi* l'immarcescibile attualità del Golgota.

Qualunque storia della pietà ha da essere anche una storia dell'empietà: dell'esecrazione, della bestemmia, o semplicemente della negazione[44]. Perciò, ricostruire la storia di padre Pio e dei suoi amici significa ricostruire anche la storia dei suoi nemici, che non tardarono a manifestarsi entro pochi mesi dal 20 settembre 1918. Nemici laici, ovviamente: scettici o mangiapreti, liberali o socialisti. Ma soprattutto nemici chierici. Sacerdoti regolari o secolari, pastori generosi o severi, ministri deboli o potenti: figure più o meno rappresentative dei tanti mondi del cattolicesimo italiano del Novecento[45], e delle sue diverse pietà[46].

Per qualcosa come cinquant'anni dopo il 1918, sino alla morte nel 1968, padre Pio non si mosse da San Giovanni Rotondo: l'orizzonte materiale della sua esistenza coincise con quello del convento che l'aveva accolto durante la Grande Guerra, e dove era stato insignito del terribile premio delle stigmate. Ma se il cappuccino restò fermo, gli uomini di chiesa si mossero intorno a lui, da vicino o da lontano, per scelta deliberata o per dovere d'ufficio. Il cardinale Gasparri e padre Gemelli, papa Ratti e papa Pacelli, don Orione e don Buonaiuti, papa Roncalli e papa Wojtyla: misurandosi con padre Pio, autorevoli ministri di Dio dovettero rispondere a impegnative domande sulla maggiore o minore immaterialità della fede, sui confini leciti di una genuina pastorale, sulle vie dirette o tortuose alla santità.

Dietro queste, una domanda ancora più grave, lacerante: l'ammissibilità o meno, per un buon cristiano, dell'idea che possa esistere un *alter Christus*. Contemplarne anche soltanto la possibilità non equivale forse a suggerire che l'Incarnazione e la Passione siano state insufficienti, che una pagina resti da scrivere nella storia della salvezza?[47]. Di nuovo, ecco un dilemma cui già erano stati confrontati i contemporanei di san Francesco[48], ma che nel caso di padre Pio si presentò con un'ulteriore, duplice complicanza. Da un lato, perché a differenza del Poverello di Assisi, che aveva ricevuto le stigmate alla fine della vita e che le aveva tenute nascoste sino alla morte, il cappuccino di Pietrelcina le ricevette da giovane, e per mezzo secolo dovette portarle come cosa risaputa. Dall'altro lato, perché a differenza di Francesco padre Pio era un sacerdote; e come tutti i sacerdoti, aveva facoltà di dire messa. Così che quando officiava il rito eucaristico, la sua condizione di sanguinante *alter Christus* diveniva a tal punto esplicita da riuscire - secondo le diverse sensibilità - sublime o sacrilega.

Tutto ciò spiega la cautela, la reticenza, il sospetto con cui padre Pio fu trattato dalla Chiesa di Roma. Dal 1923 al '33, la congregazione del Sant'Uffizio dispose pesanti limitazioni al suo ministero sacerdotale. E per decenni ancora, se pure la reputazione vaticana del frate conobbe numerosi alti e bassi (non già per il mutare dei suoi atteggiamenti personali o pastorali, che rimasero identici nel tempo, quanto per l'alternarsi di figure diversamente orientate ai vertici dell'ordine cappuccino e sul trono di Pietro), la Suprema Congregazione mantenne padre Pio nel mirino: fino ai primi anni sessanta, cioè fino alla vigilia della scomparsa sia del frate di Pietrelcina, sia del tribunale della fede. Accessibili solo in parte, le carte dell'archivio del Sant'Uffizio - che in questo libro vengono utilizzate per la prima volta, relativamente al ventennio 1919-39 - documentano i termini originari di un prolungato, spesso drammatico confronto tra la Chiesa come istituzione, le sue istanze centrali e periferiche, il frate

stigmatizzato, la comunità dei credenti.

La maggioranza degli italiani non scoprì l'esistenza di padre Pio che nel secondo dopoguerra: nell'età del rotocalco, e di un cattolicesimo fortemente mediatico come fu quello promosso da Pio XII. Ma nella sua qualità di 'santo vivo', la cui fama si estese rapidamente oltre i monti del Gargano, attirando a San Giovanni Rotondo pellegrini da ogni dove, padre Pio fu un uomo pubblico già nei decenni precedenti, più cospicuamente indagati nella presente ricerca. Si può anzi sostenere che la fase cruciale della vita di padre Pio coincise con gli anni venti: quando in favore o contro un fraticello delle Puglie presero a combattersi sussiegosi porporati e medici insigni, massoni convertiti e intraprendenti faccendieri, celebri scrittori e nerovestiti gerarchi. Allora, la storia ancora piccola di padre Pio incrociò la grande storia d'Italia, dagli astratti furori del «soviettismo» socialista ai concreti clangori dello squadrismo fascista, e dalla stolida inerzia del governo Giolitti alle calcolate manovre del governo Mussolini. Nel decennio successivo - attraverso intrecci rocamboleschi, che la polvere degli archivi aveva tenuto nascosti - il destino di padre Pio incrociò addirittura la grande politica internazionale, fra guerra d'Etiopia e Società delle Nazioni, *Front populaire* e Nuovo Ordine hitleriano. Al confronto, tutto quanto avvenne dopo il 1945, quando il cappuccino con le stigmate diventò un'icona popolare, rischia di sembrare (a torto) poco più che un'appendice della storia vera e propria.

Da sempre, i santi si sono trovati al centro di una specie di palcoscenico, dove hanno interagito con altri attori sociali: con fornitori di religione più o meno ortodossi, con consumatori di religione più o meno prudenti, e - da un certo momento in poi - con nemici della religione più o meno pugnaci[49]. Padre Pio non si è sottratto alla regola. La sua storia declinata al singolare deve quindi convivere con storie declinate al plurale. Perché se pure si può ipotizzare, gustando il sapore della *boutade,* che il frate sia stato l'italiano più importante del ventesimo secolo, la tesi va sottoposta alla prova di un allontanamento dal microcosmo geografico di San Giovanni Rotondo, e dallo specifico stesso dell'esperienza biografica di un mistico. Uno studio sulla vita di padre Pio avrà offerto un contributo istruttivo alla storia dell'Italia novecentesca soltanto se sarà riuscito a illuminare paesaggi più vasti che un luogo di pellegrinaggio, situazioni più generali che un'avventura di santità: culture condivise, strutture del collettivo.

I rapporti fra religione e politica durante il Ventennio mussoliniano sono stati a lungo riguardati attraverso le lenti deformanti dell'ideologia repubblicana. Ne è emersa una visione stereotipata, quasi caricaturale, del cosiddetto clerico-fascismo. I fasci e la croce, il manganello e l'aspersorio[50]: senza inventare nulla quanto alla consonanza di interessi che spinse il regime fascista e la Chiesa cattolica l'uno nelle braccia dell'altra, sanando il *vulnus* di Porta Pia attraverso una rinnovata versione dell'antica alleanza fra trono e altare, molta storiografia del secondo dopoguerra ha peccato tuttavia di semplicismo. Le implicazioni politiche della vita ecclesiale durante il Ventennio non sono riducibili a due o tre cliché, infaticabilmente ribattuti con toni di censura: padre Gemelli che fonda l'Università cattolica del Sacro Cuore e la pone al servizio culturale del fascismo, Pio XI che saluta in Mussolini l'uomo regalato all'Italia dalla Provvidenza, il cardinale Schuster che benedice i gagliardetti dei reparti militari in partenza per la guerra d'Etiopia. La storiografia più avvertita ha avuto buon gioco nel contrapporre a queste immagini di maniera una rappresentazione articolata delle convergenze, ma anche delle divergenze fra il progetto temporale del regime e il progetto spirituale della Chiesa[51]. Dalla formazione dei giovani alla gestione del tempo libero, dalla mobilitazione delle masse alla promulgazione delle leggi razziali, le occasioni di attrito tra

gerarchie fasciste e gerarchie vaticane furono altrettanto numerose delle occasioni di intesa[52].

Nondimeno, alla categoria del clerico-fascismo va restituita una qualche dignità interpretativa, una valenza ermeneutica. Purché la si sfrondi di intenzioni censorie, che non hanno ragione di essere in sede storiografica, e la si impieghi piuttosto per monitorare - nel gergo di un Lucien Febvre - il «cambiamento di clima»[53] che ebbe luogo in Italia durante gli anni venti. Allora si crearono le condizioni per una riconquista cattolica della società italiana, la cui portata si sarebbe fatta evidente all'indomani del 1945. Già prima del Concordato, i chierici si avvicinarono ai fascisti sul terreno dell'ideologia, intorno a una varietà di obiettivi condivisi: la restaurazione dell'ordine sociale dopo i sommovimenti della Grande Guerra, la lotta senza quartiere contro il nemico «rosso», la messa a punto di politiche demografiche nataliste[54]. E già prima del Concordato, i chierici si avvicinarono ai fascisti sul terreno della liturgia: nel campo impalpabile ma sensibile dei riti, dei simboli, dei carismi. Il rilancio della devozione al Sacro Cuore di Gesù, l'introduzione della festa di Cristo Re, le celebrazioni del settimo centenario francescano rappresentarono per Chiesa e regime altrettante opportunità di stringere un patto clerico-fascista. A partire dai falliti attentati contro Mussolini del 1926, il patto venne cementato dal culto per la figura del duce[55].

È questo lo sfondo da tenere presente, se si vuole restituire un senso compiuto alla storia di padre Pio. La quale, altrimenti, rischierebbe di apparire *petite histoire* di beghe fratesche, piaghe sospette, prodigi da illusionisti. Le avventure del cappuccino di Pietrelcina e dei suoi seguaci si intrecciarono strettamente con le faccende politiche e poliziesche, diplomatiche e spionistiche dell'Italia mussoliniana. In tal senso, studiare il padre Pio del Ventennio è una maniera per studiare il clerico-fascismo. Mentre ritrovare padre Pio negli anni cinquanta e sessanta - santo ormai da rotocalco, divo con le stigmate, nuovo uomo della Provvidenza - è una maniera per chiedersi quanto sia rimasto in Italia del clerico-fascismo, dopo la fine del fascismo.

Se collocata ben dentro la storia del Novecento, la vicenda di padre Pio illustra i limiti di una visione volenterosamente 'conciliare' della vita religiosa nell'Italia moderna: visione bipolare, tutta giocata sul contrasto fra una Chiesa alta e una Chiesa bassa, regressive istituzioni clericali e progressive istanze laicali, callide gerarchie di curia e spontanee comunità di battezzati. Per mezzo secolo e oltre, la dinamica del culto di padre Pio ha corrisposto - piaccia o non piaccia - alla spinta di una Chiesa 'di base', che ha mobilitato i fedeli non soltanto in favore del cappuccino di San Giovanni, ma contro i rappresentanti della Chiesa di Roma: ordinari diocesani, emissari del Sant'Uffizio, porporati dei Palazzi Apostolici. Tuttavia, mai e poi mai il movimento laicale sarebbe riuscito ad avere ragione delle resistenze istituzionali, se ai vertici stessi della Chiesa non vi fossero stati degli entusiasti del fraticello con le cinque piaghe. E la devozione garganica ha poi veicolato una pastorale alternativa alla lettera del Concilio Vaticano II, se non al suo spirito.

Nel 1957, padre Pio domandò e ottenne una dispensa dal voto di povertà, per gestire in prima persona le ricchezze dell'ospedale da lui fondato a San Giovanni Rotondo, la Casa Sollievo della Sofferenza. Di contro a ogni retorica pauperistica, l'anziano cappuccino ereditò dunque dal francescanesimo delle origini un'idea molto concreta, economicamente realistica, della carità verso gli infermi: carità tanto più efficace in quanto competitiva sul mercato, non vergognosa di se stessa[56]. D'altra parte, nel 1963, dopo la riforma liturgica approvata dal Concilio, padre Pio domandò e ottenne un'ulteriore dispensa, per continuare a celebrare il rito della messa in latino anziché in italiano. Fino all'ultimo, il frate cappuccino visse dunque la liturgia dei sacramentali come una teoria e una pratica dell'arcano, dove soltanto

l'incomprensibilità della lingua garantiva la protezione del mistero[57]. E fino all'ultimo, schiere di credenti si dimostrarono affascinati da una proposta religiosa così singolare, che all'imprenditorialità capitalistica combinava una pietà misterica.

Lo storico deciso a frequentare il mondo di padre Pio - dei suoi devoti, e ancora più delle sue devote - deve prepararsi a incontrare la donna Bisodia, quale Antonio Gramsci l'ha rievocata in una lettera dal carcere alla sorella Teresina: deve prepararsi a discendere in un universo di beghine di campagna dello stesso genere di quelle che avevano popolato l'infanzia del futuro leader comunista nella Sardegna di primo Novecento, la zia Grazia, la Graziata, l'Emma, che recitando il *Pater noster* senza capirlo interpretavano il «da nobis hodie» del pane quotidiano come «donna Bisodia», ed elevavano quest'ultima a modello di cristiana pietà[58]. Ma per fare storia di padre Pio non si dovrà soltanto *scendere,* oltrepassando la latitudine reale o simbolica di Eboli, addentrandosi nei bassifondi della società contadina, penetrando nei meandri della religiosità popolare[59]. Si dovrà anche *salire,* o risalire. Risalire sulla carta geografica, dal momento che il culto del frate con le stigmate, nato nel Gargano, si estese rapidamente dalla Puglia al resto del Mezzogiorno e dal Mezzogiorno al resto d'Italia. Risalire la piramide sociale, nella misura in cui la devozione verso padre Pio assunse un carattere largamente interclassista. Risalire nella scala della sensibilità e della cultura, poiché lo spettacolo di San Giovanni Rotondo non colpì unicamente gli zotici o gli incolti, folgorò anime di cristiani distinte per educazione e invidiate per sapienza.

«Miracolo n° 31 (o 51). Ciera una suora che gni si ruppe una gamba e era un'antro miracolo de Padrepio perché sennò se le poteva rompire tutt'eddue. Ame». «Miracolo n° íccasse. C'era un uomme che va da i'bbarbiere e stava pestando una medda, e allora Padrepio l'è apparse e l'ha scansate così l'uomme non l'ha più pestate la medda»[60]. La cultura laica non ha saputo fare molto più che deridere - qui con l'estro del «Vernacoliere», la rivista satirica livornese - l'«imbecillità dei poveri di spirito», la «bischeraggine del perfetto adoratore di Padre Pio»[61]. Ma così facendo, quella cultura ha rinunciato a misurare la portata storica della devozione garganica. Né la cultura cattolica ha fatto di meglio lasciando la storia dell'altro Cristo all'appannaggio esclusivo degli agiografi, che in centinaia e centinaia di volumi ricalcati l'uno sull'altro hanno prodotto una narrazione tanto spiritualmente portentosa quanto intellettualmente striminzita.

Farsi beffe di padre Pio, dei suoi devoti, o della religione cattolica in generale[62], può vellicare gli umori anticlericali degli italiani che si rifiutano di venire oggi trattati come il popolo fanciullo caro agli apologeti della Controriforma cinquecentesca. Può inoltre valere alla riaffermazione del principio secondo cui la visione scientifica dell'universo non è una mitologia come un'altra, di cui si possa fare strame nell'attuale *new age* del creazionismo e del miracolismo[63]. Ma ridurre il culto di padre Pio alle misure di un fenomeno da «Vernacoliere» rischia di occultare le dimensioni di una straordinaria esperienza individuale e collettiva. Minuscolo all'inizio del ventesimo secolo, un convento dei cappuccini sperduto fra i monti del Gargano è diventato il centro di un luogo di pellegrinaggio fra i più battuti del cattolicesimo europeo, contendendo il primato ad altri luoghi di fede antica o recente, Santiago o Lourdes, Fatima o Medjugorje. E padre Pio risulta il santo più venerato nell'Italia del ventunesimo secolo, di gran lunga in vantaggio - nelle preghiere dei cattolici praticanti - non soltanto rispetto a sant'Antonio da Padova e a san Francesco d'Assisi, ma anche rispetto alla Vergine e allo stesso Gesù di Nazareth[64].

Questo libro si propone di rendere a padre Pio da Pietrelcina il posto che merita nella storia

italiana del Novecento. Non si tratta unicamente di misurare, attraverso la *success story* di un frate cappuccino, la sorprendente vitalità della figura del santo, quale il Medioevo e l'Antico Regime hanno consegnato al mondo contemporaneo: un anfibio dalle sette vite, ancora meravigliosamente capace di muoversi fra il basso e l'alto, la terra e il cielo, l'aldiquà e l'aldilà[65]. Si tratta soprattutto di riconoscere come la storia di padre Pio parli di noi oltreché di lui. Quasi a ogni momento del Novecento (o almeno del mezzo secolo compreso tra il 1918 e il 1968), le avventure e le disavventure, le epifanie e le eclissi, i trionfi e le cadute della sua bruna silhouette rimandano a una storia più larga e più profonda, più importante e più grave: disegnano il tracciato, le deviazioni, le buche, di una peculiare via italiana alla modernità.

È una via lastricata di crismi e di carismi. Ed è una via dove il vecchio e il nuovo, il premoderno e il postmoderno, il ragionevole e l'improbabile, l'istituzionale e l'irregolare, il religioso e il politico, tendono a confondersi molto più che a contrapporsi. Probabilmente, questa è addirittura la strada maestra del paese Italia. Non per nulla succede di incontrarvi - oltre a padre Pio - altri personaggi enormemente carismatici del nostro Novecento, e altre masse di persone pronte a entusiasmarsi per il *quid* che fa di alcuni uomini comuni degli esseri speciali.

NOTE al PROLOGO

1. C. E. GADDA, *Giornale di guerra e di prigionia,* Garzanti, Milano 1999, p. 384 (23 settembre 1918).
2. *Ibid.,* p. 380 (20 settembre 1918).
3. Si veda E. FATTORINI, *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar,* il Mulino, Bologna 1992, pp. 87 sgg.; G. PROCACCI, *Soldati e prigionieri italiani nella grande guerra,* Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 214-15.
4. Le citazioni sono tratte ancora da C. E. GADDA, *Giornale di guerra* cit., pp. 384-87 (23 settembre 1918).
5. Per la vicenda militare, si veda P. FIERI, *L'Italia nella prima guerra mondiale (1915-1918),* Einaudi, Torino 1968, pp. 195-96; M. ISNENGHI e G. ROCHAT, *La Grande Guerra, 1914-1918,* La Nuova Italia, Milano 2000, pp. 46-61.
6. Si veda C. E. GADDA, *Giornale di guerra* cit., p. 389 (4 novembre 1918).
7. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Diario, 1917-1920* (11 novembre 1918), in corso di stampa a cura di L. Butturini.
8. Ibid.
9. Pio DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I: *Corrispondenza con i direttori spirituali (1910- 1922),* a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, quarta edizione riveduta e corretta, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 2000, p. 1094 (a padre Benedetto da San Marco in Lamis, 22 ottobre 1918).
10. *Ibid.,* p. 1090 e p. 1094 (allo stesso, 17 e 22 ottobre 1918).
11. Si veda *ibid.,* in particolare p. 234 (lettera a padre Benedetto da San Marco in Lamis, 8 settembre 1911) e p. 669 (lettera a padre Agostino da San Marco in Lamis, io ottobre 1915).
12. Per il caso francese, si veda l'ottimo studio di S. AUDOIN-ROUZEAU e A. BECKER, *La violenza, la crociata, il lutto, La Grande Guerra e la storia del Novecento,* Einaudi, Torino 2002.
13. Si veda A. BECKER, *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930,* Armand Colin, Paris 1994, pp. 17-50.
14. Si veda M. ISNENGHI, *La Grande Guerra,* Giunti, Firenze 1993, p. 90; e gli spunti offerti da M. D'AMELIA, *La mamma,* il Mulino, Bologna 2005, pp. 195 sgg.
15. Seguo qui A. CORTELLESSA, *Fra le parentesi della storia,* in ID. (a cura di), *Le notti chiare erano tutte un'alba. Antologia dei poeti italiani nella Prima guerra mondiale,* Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 148 sgg.
16. Si veda s. OWEN, *Great War,* in J. L. HOULDEN (a cura di), *Jesus in History, Thought and Culture. An encyclopedia,* ABC-Clio, Santa Barbara 2003, vol. I, pp. 323-25; M. FRANZINELLI (a cura di), *Il volto religioso della guerra. Santini e immaginette per soldati,* Edit Faenza, Faenza 2003.
17. Si veda A. GIBELU, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale,* Bollati Boringhieri, Torino 1991.
18. Cit. in A. CORTELLESSA, *Fra le parentesi della storia* cit., p. 361.
19. Si veda S. DELAPORTE, *Les gueules cassées. Les blessées de la face de la Grande Guerre,* Éditions Noesis, Paris 1996; B. BRACCO, *I caduti e i mutilati della grande guerra a Milano: retorica della morte e uso politico del corpo,* in ID. (a cura di), *Combattere a Milano, 1915-1918. Il corpo e la guerra nella capitale del fronte interno,*

Editoriale II Ponte, Milano 2005, pp. 99-117.

20 Pio DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. 1 cit., p. 1097 (a padre Benedetto da San Marco in Lamis, 13 novembre 1918).

21 N. MOSCARDEI.LI, *Tatuaggi,* Libreria della Voce, Firenze 1916.

22 Si veda G. PROCACCI, *Dalla rassegnazione alla rivolta. Mentalità e comportamenti politici nella Grande Guerra,* Bulzoni, Roma 1999, pp. 340-64.

23 E. TOGNOTTI, *La spagnola in Italia. Storia dell'influenza che fece temere la fine del mondo (1918-1919),* Angeli, Milano 2002.

24 Si veda F. MORCALDI, *San Giovanni Rotondo nella luce del francescanesimo,* Edizioni Mantilli, Parma 1960, p. 173.

25 Così, a metà ottobre del 1918, il sacerdote Giovanni Perin, cit. in E. FRANZINA, *Lettere contadine e diari di parroci di fronte alla prima guerra mondiale,* in M. ISNENGHI (a cura di), *Operai e contadini nella Grande Guerra,* Cappelli, Bologna 1982, p. 138.

26 Si veda A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta,* Feltrinelli, Milano 2000, pp. 234-35.

27 Si veda M. BLOCH, *l re taumaturghi. Studi sul carattere sovrannaturale attribuito alta potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra* (1924), Einaudi, Torino 1973, p. 216.

28 Si veda É. Fouilloux, *Le due vie della pietà cattolica nel XX secolo,* in G. ALBERIGO e A. RICCARDI (a cura di), *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo,* Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 293 sgg.

29 Si veda J.-M. SALLMANN, *Sainteté et société,* in s. BOESCH GAJANO (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive,* Viella, Roma 1997, pp. 337-39.

30 Utili considerazioni di metodo (applicate al Medioevo) in P. J. GEARY, *Furia sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages,* Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 3 sgg.; e in A. BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et ebristianisme au Moyen Age,* Les Belles Lettres, Paris 1993, pp. 9 sgg.

31 Si veda M. DE CERTEAU, *Mystique,* in *Encyclopaedia universalis,* vol. XII, Encyclopaedia universalis, Paris 1985, pp. 874-76; A. M. KLEINBERG, *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages,* Chicago University Press, Chicago 1992.

32 M. D'ERAMO, *Francesco Forgione, la brama di credere,* in «il manifesto», 6 agosto 2002.

33 Impossibile farne qui un elenco, che sarebbe troppo lungo: il titolo di qualcheduna ricorrerà più oltre nelle note. Più serio il tentativo di ritratto spirituale compiuto da P. ZOVATTO, *Padre Pio: il santo più carismatico del secolo,* in ID. (a cura di), *Storia della spiritualità italiana,* Città Nuova Editrice, Roma 2002, pp. 701-98.

34 Si veda Y. CHIRON, *Padre Pio. Le stigmatisé* (1989), Perrin, Paris 2004; B. C. RUFFIN, *Padre Pio: The True Story,* Our Sunday Visitor, Huntington (Ind.) 1991; J. BOUFLET, *Padre Pio. Des foudres du Saint-Office à la splendeur de la vérité,* Presses de la Rennaissance, Paris 2002.

35 CH. J. MCKEVITT, *Suffering and Sanctity. An Anthropological Study of a Saint Cult in a Southern Italian Town,* Tesi di dottorato (Facoltà di Antropologia), London School of Economics, 1989; M. I. MACIOTI, *L'ultimo dei beati: padre Pio da Pietrelcina,* in «La critica sociologica», n. 129, giugno 1999, pp. 139-50; P. J. MARGRY, *Merchandising and sanctity: the invasive cult of Padre Pio,* in «Journal of Modern Italian Studies», VII (2002), n. 1, pp. 88-115.

36 I. SILONE, *Vino e pane* (1955), Mondadori, Milano 1981, p. 169.

37 Si veda p. PRODI, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche,* conferenza tenuta presso l'Istituto storico italo-germanico di Trento, 17 ottobre 2006.
38 Traggo la formula sugli «antidolorifici sociali» da A. MELLONI, *Giovanni Paolo II ultimo rivoluzionario,* in «Corriere della Sera», 4 dicembre 2003.
39 Seguo qui la magistrale dimostrazione di M. FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento,* Laterza, Roma-Bari 2006.
40 Esemplare la ricerca di M. GOTOR, *I beati del papa. Santità. Inquisizione e obbedienza in età moderna,* Olschki, Firenze 2002.
41 Sono debitore per quanto segue di w. A. CHRISTIAN, *Moving Crucifixes in Modem Spain,* Princeton University Press, Princeton 1992, in particolare pp. 51 sgg.
42 Si veda s. BOESCH GAJANO e M. MODICA (a cura di), *Miracoli: dai segni alla storia,* Viella, Roma 1999; R. MICHETTI (a cura di), *Notai, miracoli e culto dei santi: pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo,* Giuffrè, Milano 2004.
43 Si veda l'ottimo saggio di A. VAUCHEZ, *Les stigmates de saint François et leur détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge,* in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», LXXX (1968), pp. 595-625. Sul tema del corpo glorioso nell'arte e nella letteratura, si veda c. BERNARDI *et al.* (a cura di), *Il corpo glorioso. Il riscatto dell'uomo nelle teologie e nelle rappresentazioni della resurrezione,* Pacini, Pisa 2006.
44 Si veda A. PROSPERI, *Storia della pietà, oggi,* in «Archivio italiano per la storia della pietà», IX (1996), p. 28.
45 Si veda A. MELLONI, *Archivi della chiesa e storia del fascismo,* in «il Mulino», 2003, n. 5, p. 883.
46 Secondo una formula di don Giuseppe De Luca, cit. da G. DE ROSA, *Erudizione ecclesiastica e pietà in Angelo Roncalli e Giuseppe De Luca,* in ID., *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1987, vol. I, p. 292.
47 Seguo ancora A. VAUCHEZ, *Les stigmates* cit., p. 623.
48 Si veda STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus». Genesi e sviluppo di due celebrazioni francescane nei secoli XIII-XIV,* Università degli studi di Perugia, Perugia 1971; G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana,* Einaudi, Torino 1991, pp. 56-84.
49 Molto convincente, su questo punto, A. KLEINBERG, *Histoires de saints. Leur rôle dans ta formation de l'Occident,* Gallimard, Paris 2005.
50 Ovvio il rimando a E. ROSSI, *Il manganello e l'aspersorio* (1958), a cura di M. Franzinelli, Kaos edizioni, Milano 2000; R. A. WEBSTER, *La Croce e i Fasci. Cattolici e Fascismo in Italia,* Feltrinelli, Milano 1964.
51 Utili le sintesi di F. TRANIELLO, *L'Italia cattolica nell'era fascista,* in G. DE ROSA, T. GREGORY e A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa,* vol. III: *L'età contemporanea,* Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 257-99; ID., *Chiesa cattolica,* in v. DE GRAZIA e s. LUZZATTO (a cura di), *Dizionario del fascismo,* vol. I: *A-K,* Einaudi, Torino 2002, pp. 270- 275.
52 Sul terreno della politica estera e delle legislazioni razziali, importante lo studio recente di E. FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa,* Einaudi, Torino 2007.
53 L. FEBVRE, *Changement de climat. À Amiens, de la Renaissance à la Contre-Réforme,* in ID., *Au cœur religieux du XVIe siècle,* S.e.v.p.e.n., Paris 1957, pp. 274-90.
54 Su quest'ultimo terreno, si veda c. IPSEN, *Demografia totalitaria. Il problema della*

popolazione nell'Italia fascista, il Mulino, Bologna 1997; A. TREVES, Le *nascite e la politica nell'Italia del Novecento,* Led, Milano 2001.

55 Si veda S. LUZZATTO, *Il corpo del duce. Un cadavere tra immaginazione, storia e memoria,* Einaudi, Torino 1998, pp. 20 sgg.

56 Sulla riflessione economica dei primi francescani, si veda G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana Dalla povertà volontaria alla società di mercato,* il Mulino, Bologna 2004, in particolare pp. 186 sgg.

57 Imprescindibili, sulla «teoria dell'arcano», le pagine di G. POZZI, *Grammatica e retorica dei tanti,* Vita e pensiero, Milano 1997, pp. 39 sgg.

58 A. GRAMSCI, *Lettere dal carcere,* a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi, Torino 1972, pp. 525-26. Per la diffusione della figura della «donna Bisodia» nell'immaginario popolare, si veda E. SANGUINETI, *Giornalino* 1973-1975, Einaudi, Torino 1976, pp. 185-87. Per il tema in generale, si veda G. L. BECCARIA, *Sicuterat: il latino di chi non lo sa. Bibbia e liturgia nell'italiano e nei dialetti,* Garzanti, Milano 1999.

59 Sui limiti ermeneutici del «modello a due piani», cioè di una distinzione troppo netta tra religiosità istituzionale e religiosità popolare in materia di santità, si vedano soprattutto G. DE ROSA, *Religione popolare o religione prescritta?*, in ID., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno,* Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 3-21; P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità* (1981), Einaudi, Torino 2002, pp. 27 sgg.; W. A. CHRISTIAN, *Santi vicini. La religione locale nella Spagna del sedicesimo secolo,* L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2003, pp. 14 sgg.

60 F. SARDELLI, *I miracoli di Padrepio che avvenettero veramende, potesse stiantare chi non ci crede,* Mario Cardinali editore, Livorno 2002 (raccolta di testi già apparsi sul mensile «Il Vernacoliere»), rispettivamente pp. 70 e 60.

61 *Ibid.,* p. VI.

62 Come nel bestseller di P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007.

63 Si veda M. FERRARIS, *Babbo Natale, Gesù adulto. In che cosa crede chi crede?,* Bompiani, Milano 2006.

64 Si vedano i risultati del sondaggio presentato da A. BOBBIO, *I più amati dagli italiani: i santi nella storia,* in «Famiglia Cristiana», LXXVI, n. 45, 5 novembre 2006, pp. 66- 69.

65 Si veda A. MURRAY, *Il santo: l'uomo senza classe sociale,* in ID., *Ragione e società nel Medioevo* (1978), Editori Riuniti, Roma 2002, pp. 397-415.

Capitolo primo

Il crocifisso vivo

Nel Gargano, all'indomani della Grande Guerra, il viaggiatore somigliava ancora al viandante. Per chi intendeva raggiungere San Giovanni Rotondo da Foggia, né ferrovia, né pullman, né automobili pubbliche: soltanto - nelle enfatiche parole di un giornalista dell'epoca - «un trotterellare affrettato di cavalli», per ore e ore di marcia lungo le «silenziose e sterminate pianure del Tavoliere». Giunti ai piedi delle montagne, «un arrampicarsi faticoso per una serie di *tourniquets*», sino all'ammasso di casupole che corrispondeva al nome di San Giovanni. Tutt'intorno, un paesaggio straordinariamente grigio, petroso, brullo (chi non l'avesse visto di persona poteva immaginarlo soltanto se aveva conosciuto la zona carsica: «il terribile, sanguinante Carso, il doloroso Calvario d'Italia»), Poi, entrati nel borgo,

> … una via stretta, fangosa e sporca fino all'inverosimile, fiancheggiata da una teoria di casupole basse, povere, tristi, da cui sbucano frotte di bimbi mocciosi e di maialetti sguazzanti e grugnenti nel fango, buj interni di abitazioni primitive, donne ed uomini che ti guardano con una faccia triste, quasi diffidente, non un sorriso, non un fiore: ecco S. Giovanni Rotondo[1].



In quest'angolo di Puglia penalizzato dalla natura oltreché dalla storia, senz'altra vegetazione che «qualche raro olivo rattrappito», come sui «monti della Palestina»[2], padre Pio da Pietrelcina era approdato nel luglio del 1916: in licenza dal servizio militare, durante una Grande Guerra da lui combattuta a colpi di certificati medici anziché a colpi di mortaio[3]. Non che il frate, nato trentanni prima da una famiglia di contadini[4], avesse scoperto allora la Puglia per la prima volta. Conosceva Foggia, nel cui convento di Sant'Anna era transitato da poco; e conosceva Serracapriola, al limite settentrionale della regione, dove aveva completato gli studi di teologia. Ma sia il grosso del suo apprendistato ecclesiastico, sia gli esordi del suo ministero sacerdotale si erano svolti altrove, fra la natale provincia di Benevento e la contigua provincia di Campobasso. Morcone, Montefusco, Gesualdo, Venafro, Sant'Elia a Pianisi, San Marco la Católa: la geografia dei conventi cappuccini dove Francesco Forgione era divenuto padre Pio restituisce l'ordito fitto fitto di istituti religiosi che la Controriforma cattolica aveva trasmesso al Mezzogiorno moderno, in particolare grazie all'attivismo devozionale degli ordini regolari, e che la crisi successiva alla conquista sabauda non aveva cancellato del tutto[5].



A partire dalla primavera del 1918, padre Pio si era definitivamente stabilito a San Giovanni Rotondo, in quel convento di Santa Maria delle Grazie entro le cui mura, il 20 settembre, avrebbe ricevuto le stigmate. Si trattava di un convento cui la tradizione cappuccina prestava qualche titolo di gloria: era stato fondato nel 1540, e di li a pochi anni l'aria del chiostro aveva folgorato l'animo dissoluto del soldataccio Camillo De Lellis, sospingendolo dapprima alla conversione, poi alla fondazione dell'ordine dei camilliani[6]. Durante i secoli successivi, varie disavventure avevano investito la comunità dei cappuccini sangiovan- nesi, disperdendoli più volte; così sotto Giuseppe Bonaparte, così ancora all'indomani dell'Unità. Una fraternità si era comunque ricostituita nel 1909, in coincidenza con l'investimento pastorale che i vescovi del Mezzogiorno avevano compiuto dopo la svolta del secolo per contenere i progressi dell'incredulità nelle campagne[7].

Al pari di molte comunità di frati del Sud[8], quella cappuccina di San Giovanni Rotondo era rimasta aliena dalla dimensione dell'interventismo sociale, quale aveva potuto concretarsi ad altre latitudini della penisola dietro l'impulso dell'enciclica *Rerum Novarum*[9]. Nel Gargano del primo Novecento, si era continuato a offrire in pasto alla pietà popolare quel che la Chiesa meridionale aveva proposto per secoli. Da un lato, le forme di una devozione vissuta come dolorismo e come penitenza: quadri di Gesù coronato di spine e statue della Madonna addolorata, simulacri dei santi trascinati nelle case durante le processioni, flagellazioni sulla pubblica piazza nel giorno di Venerdì Santo. Dall'altro lato, i luoghi di una fede interpretata come ascetismo e come mistica. Eremi sperduti nelle zone più impervie, dove anfibie figure di frati, mezzi maghi mezzi santoni, vantavano presso i rari viandanti le proprie virtù taumaturgiche. E soprattutto nuovi santuari, in un'età che pareva reclamarli come manna dal cielo[10]. Quei santuari che allo sguardo dell'abruzzese D'Annunzio - quando l'autore del *Piacere* non era stato ancora colpito dagli scrupoli francescani della sua vecchiaia - erano sembrati «uno spettacolo terribile»: «fanatici» che vi giungevano «in compagnie innumerabili», «atrocità» di ogni sorta, «urli, pianti, singhiozzi, cantilene, svenimenti tragici, sangue, lacrime…, tutte le tristezze»[11].

Fra i paesi del Gargano, San Giovanni Rotondo era uno dei rari che non possedesse un santuario. In compenso, dal 1918 in poi, San Giovanni Rotondo possedette padre Pio.

1. «Haverallo all'ultimo».

La vocazione religiosa di padre Pio risaliva allo spettacolo di una barba: la barba di un cappuccino incontrato a Pietrelcina intorno al 1898, quando Francesco Forgione aveva undici

anni. Padre Camillo da Sant'Elia a Pianisi si muoveva allora da un paese all'altro della provincia beneventana, vivendo di elemosina. Non aveva fretta. Si fermava di casa in casa, ragionando del tempo con le massaie, carezzando la fronte degli ammalati, recitando preghiere insieme a chi desiderava farlo con lui. Oppure raggiungeva, sui pascoli, i giovani dispersi dietro le greggi, e li riuniva per un po' di catechismo; raccontava loro qualche fioretto di San Francesco, distribuiva santini e medaglie. Durante la stagione del raccolto, capitava di vederlo curvo su qualche campo, indaffarato a fianco degli stessi contadini a cui chiedeva poi l'elemosina. Ma nella ricostruzione retrospettiva di padre Pio, ciò che soprattutto aveva contato per lui ragazzino era il sistema pilifero del frate: la barba, cui la regola dell'ordine obbligava ogni cappuccino. «La barba di fra Camillo si era ficcata nella mia testa, e nessuno mi potè smontare»[12].

La battuta di padre Pio adulto va presa sul serio, perché rimanda al ruolo dell'immaginario - icone figurali, stereotipi devozionali, rappresentazioni sociali - nel concreto di un'esperienza di santità. E tanto più va presa sul serio in quanto si ha a che fare con l'immagine dei cappuccini, fortemente connotata nel vissuto religioso dell'Italia moderna. La barba, oltre al cappuccio: l'uno segno fisico, l'altro segno vestimentario di un'identità che si è storicamente definita come presenza diretta del frate tra i laici, e come presenza così forte da poter riuscire invadente, eccessiva[13]. È noto lo scrupolo con cui Alessandro Manzoni modellò sopra le relazioni cappuccine del Seicento il personaggio di fra Cristoforo nei *Promessi sposi,* enfatizzando la natura focosa del frate santo, un'indole così volitiva da sembrare violenta[14]. Nella finzione manzoniana, il personaggio di fra Galdino corrispondeva invece al rovescio dell'immagine dei cappuccini, evocando la vulgata popolare del frate tanto alla buona da sembrare ottuso e tanto ingordo da sembrare rapace. Benché Francesco Forgione non andasse famoso per costanza negli studi, all'origine della sua vocazione dovettero essere le due polarità di una tradizione letteraria oltreché ecclesiastica: la quieta pastorale di un padre Camillo da Sant'Elia, versione edificante della fede sin troppo ingenua e interessata di fra Galdino; la pastorale inquieta di fra Cristoforo, che faceva del vero cappuccino molto più che un latore di Cristo: un erede predestinato del Calvario, una *figura Dei*[15].



All'inizio del Novecento, gli anni di seminario di padre Pio coincisero con l'apogeo dell'eucaristia nelle abitudini condivise di devozione e di pietà: la comunione frequente divenne un fenomeno di massa, mentre si affermava la pratica dei congressi eucaristici diocesani, regionali, nazionali[16]. Inoltre, negli ambienti di formazione dei sacerdoti prevalse un'interpretazione sempre più fisica dell'ascetismo; il lessico del corpo - l'estasi, la levitazione, le stigmate - parve allora l'unico linguaggio mistico possibile[17]. Un tal genere di discorso non faticò ad avere presa nei seminari e nei conventi dell'ordine cappuccino, il quale fin dalla nascita, nel lontano 1528, aveva basato la sua proposta religiosa sopra qualcosa di più che la centralità dell'eucaristia: sulla contemplazione di Cristo crocifisso, sul divorante amore dei frati verso «le stigmate del patre loro»[18]. Per secoli dopo là fondazione dell'ordine, la vertigine della cristomimesi aveva giustificato l'insistenza sulla figura di san Francesco come modello imprescindibile nel vissuto dei cappuccini. Da qui, un francescanesimo così concreto che rischiava di apparire impostato, teatrale, barocco[19]. Da qui anche, durante gli anni di seminario di padre Pio, lo zelo dimostrato dall'ordine nel promuovere le cause di beatificazione di frati come Carlo Maria da Abbiategrasso o Innocenzo da Berzo: cappuccini dell'Ottocento che la passione per Cristo crocifisso aveva condotto, secondo la letteratura agiografica, al punto di piangere lacrime di sangue o di sollevarsi dal suolo nell'estasi[20].

Il ventesimo secolo si era aperto con lo spettacolo romano dei quarantamila pellegrini che avevano affollato la basilica di San Pietro, il 24 maggio 1900, per la cerimonia di canonizzazione di Rita da Cascia: la «santa degli impossibili», i cui poteri taumaturgici erano secondi soltanto al trasporto mistico[21]. L'anno prima, sulle mani di una giovane donna di Lucca - una ventenne che sognava di farsi suora, e che si sentiva devotissima al Sacro Cuore di Gesù - erano comparse delle stigmate, sanguinanti quasi ogni venerdì: l'8 giugno 1899, Gemma Galgani aveva ricevuto dal Signore il più esplicito fra i marchi della santità[22]. Nei quattro anni successivi, vari medici si erano succeduti al capezzale della ragazza sofferente, molti di loro diagnosticando un'origine isterica delle piaghe. Ben diversa l'opinione del suo direttore spirituale, Germano Ruop- polo, che rivestiva, a Roma, la carica di postulatore generale dell'ordine dei passionisti. Questi non aveva dubitato affatto del carattere soprannaturale della condizione di Gemma. Anzi, contro il parere del sacerdote lucchese che le serviva da confessore, aveva convinto la ragazza a registrare in un diario lo straziante dettaglio della sua vita da santa. Dopo la morte di Gemma, nel 1903, il diario sarebbe servito

al padre passionista per suffragare l'avvio di una procedura di beatificazione.

Nella storia della spiritualità cristiana, la sofferenza di donne più o meno indifese, segnate fin nel corpo dalle più estreme esperienze mistiche, è stata spesso incassata dai loro direttori spirituali per promuovere se stessi o la congregazione religiosa cui appartenevano[23]. Ma nel caso di Gemma Galgani, la determinazione di padre Germano ebbe qualcosa di unico. Il cadavere della ragazza era già stato deposto nella bara e calato nel sepolcro, quando un telegramma del passionista raccomandò di compiere un'accurata autopsia, per verificare nel cuore di Gemma la presenza di qualche segno divino[24]. Il risultato deludente dell'esame autoptico non bastò a rendere padre Germano meno attivo come imprenditore di santità. Nel 1907, mentre presso l'arcivescovado di Lucca veniva avviata la causa di beatificazione, il postulatore dei passionisi pubblicò una *Biografia di Gemma Galgani, vergine lucchese* che conobbe immediato successo di pubblico, raggiungendo entro breve la sesta edizione e smerciando oltre ventimila copie[25]. Due anni dopo, nel 1909, padre Germano pubblicò un secondo volume dedicato alla giovane mistica: opera documentaria, questa, le *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani*[26].

Anche il libro che conteneva le lettere scritte da Gemma a padre Germano, insieme con altri testi redatti dalla ragazza di Lucca dopo il ricevimento delle stigmate, trovò un largo pubblico di lettori: circolò in 8200 copie, una delle quali approdò sulla scrivania del papa in persona, Pio X[27]. Un altro esemplare delle *Lettere ed estasi* di Gemma Galgani fini invece tra le mani - non ancora stigmatizzate - di un giovane frate cappuccino, padre Pio. Il quale, ancorché ordinato sacerdote nell'agosto del 1910, trascorse gli anni fino al 1916 quasi sempre lontano dal chiostro: a casa sua, nella natale Pietrelcina, dove i superiori dell'ordine gli permettevano di rimanere poiché lo stato di salute di padre Pio tendeva a precipitare non appena egli metteva piede in un convento. Dal 1911 al '13 il frate divenne addirittura, per così dire, l'uomo di casa della famiglia Forgione, quando il padre Grazio e il fratello Michele tentarono l'azzardo dell'emigrazione in America[28].

Fu quello un biennio particolarmente intenso nel percorso psicologico di padre Pio[29], come attestano dozzine di lettere inoltrate dal cappuccino ai suoi due direttori spirituali: padre Benedetto, da San Marco in Lamis, e padre Agostino, lui pure da San Marco in Lamis[30]. L'infanzia di Gesù, la corporeità del Salvatore e della Vergine, il sangue del Crocifisso, il peccato, la sofferenza, la redenzione, l'espiazione, l'io come oggetto passivo dell'azione divina, la profferta di se stesso quale vittima[31]: le missive di padre Pio parlavano allora il linguaggio più proprio dell'ascetica e della mistica. Come la lettera del 21 marzo 1912, diretta a padre Agostino, che diceva di una passione ormai assoluta per il corpo di Cristo, e di una chiara intuizione del proprio destino di stigmatizzato. Dopo la messa del giorno innanzi - spiegava padre Pio - «la bocca sentiva tutta la dolcezza di quelle carni immacolate del Figlio di Dio. […] Ma io mi confondo e non riesco a fare altro se non piangere e ripetere: Gesù, cibo mio!…» «Ciò che più mi affligge si è che tanto amore di Gesù viene da me ripagato con tanta ingratitudine…» «Vorrei, se fosse in mio potere, lavare col mio sangue quei luoghi, dove ho commesso tanti peccati, dove ho scandalizzato tante anime». «Dal giovedì sera fino al sabato, come anche il martedì è una tragedia dolorosa per me. Il cuore, le mani ed i piedi sembrami che siano trapassati da una spada; tanto è il dolore che ne sento». «Il demonio intanto non cessa di apparirmi sotto le sue orride forme e di percuotermi in un modo veramente spaventevole»[32].

Chissà se padre Agostino si rese conto, leggendo parole come queste, che padre Pio le

aveva copiate (tali e quali, identiche) da una lettera di Gemma Galgani[33]. E chissà se lui o padre Benedetto si accorsero che una decina di altre missive del cappuccino, datate fra il settembre 1911 e il maggio 1913, ricalcavano riga per riga - senza citarle - le *Lettere ed estasi* della stigmatizzata di Lucca[34]. Di certo, l'atteggiamento del frate di Pietrelcina fu obliquo al riguardo. Non soltanto padre Pio si guardò dal segnalare ai direttori di coscienza che le parole con cui descriveva certi trasporti mistici non erano sue; quasi per confondere le acque, volle far loro credere di non possedere affatto il volume contenente i testi di Gemma. Così, il 2 maggio 1912, si rivolse a padre Benedetto per chiedere «una carità»; «avrei desiderio di leggere il libretto intitolato *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani*; insieme con quell'altro della stessa serva di Dio, che s'intitola *L'ora santa.* Sicuro ch'ella trovando giusto questo mio desiderio, me li procurerà, la ossequio e le chieggo la sua benedizione»[35]. Dal libro che sosteneva di non avere, padre Pio andava ricopiando ormai da mesi, e avrebbe continuato a farlo per un anno ancora.

Quando pure se ne fossero accorti, non perciò i direttori spirituali avrebbero necessariamente riconosciuto in padre Pio l'autore di un disonorevole plagio, o addirittura un impostore del misticismo. Nella tradizione cristiana, la mistica è tale quando riprende qualcosa di già vissuto altrove e da altri: quando è, insieme, spaesamento e vita comune[36]. Se mai padre Agostino o padre Benedetto si resero conto che il loro figlio spirituale aveva copiato pagine su pagine, poterono attribuire la cosa - come fanno i gesuiti di oggi[37] - all'intensità del meccanismo psicologico di identificazione che padre Pio doveva provare verso Gemma la stigmatizzata. E poi, come escludere che il ragionamento dei due direttori di coscienza non abbia obbedito anche a una logica di altro genere? Ben prima che padre Pio ricevesse lui stesso le stigmate, padre Benedetto e padre Agostino non si trovarono forse a considerare che la pietà del frate di Pietrelcina fosse talmente eccezionale da autorizzare la speranza di vedere riconosciuta, un giorno, la sua qualità di santo? In tal senso, come già il passionista Germano Ruoppolo rispetto a Gemma Galgani, i due cappuccini da San Marco in Lamis poterono sentirsi investiti del ruolo di patrocinatori della santità di padre Pio.

Quasi tutti gli ordini religiosi fondati nell'età della Controriforma avevano visto la figura del loro fondatore elevata agli altari nel corso del Seicento[38]. Non così l'ordine dei cappuccini, che una successione di rovesci cinquecenteschi (il rifiuto del convento da parte di Matteo da Bascio, il rifiuto dell'ordine da parte di Ludovico di Fossombrone, il rifiuto della Chiesa da parte di Bernardino Ochino) aveva privato del prestigio derivante dalla canonizzazione del capostipite[39]. Ma già nel tardo Cinquecento, i cappuccini avevano elaborato una teoria secondo cui proprio a loro sarebbe toccato di realizzare il settimo stadio del francescanesimo, che un'antica profezia aveva annunciato come il definitivo. Nella *Historia capuccina* di Mattia da Salò - pietra miliare nella tradizione dell'ordine - si era letta la seguente spiegazione: che la prima riforma dei frati minori «hebbe al principio il capo», nella persona di san Francesco d'Assisi; mentre la riforma dei cappuccini «non ha havuto il santo al principio, et delle tribolationi ha in abondanza havute; però senza alcun dubbio haverallo all'ultimo»[40].

Oltre tre secoli dopo, quando i due frati di San Marco in Lamis, padre Benedetto e padre Agostino, misurarono appieno la spiritualità di padre Pio (fino a porsi loro, nel 1915, sotto la sua direzione di coscienza)[41], poterono ben immaginare ch'egli fosse l'*ultimo* dei cappuccini, il santo «promesso nella suddetta profetia»[42]. Se così stavano le cose, trascurabile diventava il dettaglio per cui in alcune lettere scritte da Pietrelcina l'imitazione di Cristo era stata semplicemente l'imitazione di Gemma. Padre Pio non era uno scolaretto chiamato a dimostrare

ai maestri di saper fare il compito senza copiare: pagine come quelle da lui vergate durante la Grande Guerra, poi note sotto il titolo di *Breve trattato della notte oscura,* reggevano il confronto con le espressioni più alte del misticismo cattolico, da san Giovanni della Croce a santa Teresa d'Avila[43]. E più che mai dopo il 1918, quando sul corpo di padre Pio apparvero le cinque piaghe del Salvatore, padre Benedetto e padre Agostino dovettero credere di non essersi sbagliati.

2. Sanguinosi venerdì.

La prima reazione di padre Pio fu un misto di sconcerto, di paura, di vergogna: per alcune settimane dopo il 20 settembre 1918, il frate cappuccino preferì non comunicare la notizia nemmeno ai suoi direttori spirituali. Questi si trovavano allora nel convento di San Marco la Catola (rispetto a San Giovanni Rotondo, all'estremo opposto della provincia di Foggia) e andavano lottando contro l'influenza spagnola. Riuscirono entrambi a guarirne verso la metà di ottobre: fu a quel punto che padre Pio decise di condividere con padre Benedetto - ministro provinciale dell'ordine cappuccino - la sconvolgente evidenza delle stigmate. Cercò anche, com'era naturale, di descrivergli il proprio stato d'animo, e il termine che gli venne più spesso sotto la penna fu la parola *umiliazione.* «Cosa dirvi a riguardo di ciò che mi dimandate del come sia avvenuta la mia crocifissione? Mio Dio, che confusione e che umiliazione io provo nel dover manifestare ciò che tu hai operato in questa tua meschina creatura!»: così padre Pio in una lettera del 22 ottobre[44]. Varie volte, in quel periodo, il frate ripicchiò sul concetto: le stigmate lo lasciavano umiliato davanti a Dio e davanti agli uomini[45].

Dai tempi lontani di sant'Agostino, la riflessione cristiana si era affaticata intorno alle nozioni diverse e confliggenti dell'*humilitas* e dell'*humiliatio*: l'umiltà che emana spontaneamente da una persona di buoni sentimenti, e l'umiliazione che le viene imposta dall'esterno, ma che può rivestire in certi casi un significato provvidenziale[46]. Consapevole o meno della portata teologica della questione, padre Pio soffrì per il carattere visibile della grazia che il Signore aveva voluto fargli trafiggendolo con le stigmate, mentre padre Benedetto si incaricò di convincerlo che in quella visibilità nulla vi era di vergognoso, che l'evento andava anzi salutato come una meravigliosa ierofania[47]. Da ministro provinciale, padre Benedetto aveva tenuto bensì a informare della condizione di padre Pio il ministro generale dell'ordine cappuccino, padre Venanzio da Lisle-en-Rigault: sentendosi raccomandare da lui un massimo di prudenza e di riservatezza[48].

Non si capiva in che modo, anche volendo, il consiglio del ministro generale potesse tradursi concretamente. Quello delle stigmate di padre Pio era un segreto impossibile da mantenere. Se pure si fosse riusciti a frenare la lingua degli altri cappuccini di San Giovanni Rotondo, l'*outing* del frate di Pietrelcina era reso necessario dall'obbligo liturgico in cui egli si trovava di celebrare la messa a mani nude, senza guanti che ne coprissero le ferite. Il 5 marzo 1919 - di ritorno da qualche giorno di visita al convento di Santa Maria delle Grazie - padre Benedetto aggiornò il secondo direttore spirituale di padre Pio, padre Agostino, su vicende troppo straordinarie per rimanere nascoste:

> In lui non sono macchie o impronte, ma vere piaghe perforanti le mani c i piedi. Io poi gli osservai quella del costato: un vero squarcio che dà continua- mente o sangue o sanguigno umore. Il venerdì è sangue. Lo trovai che si reggeva a stento in piedi; ma lo lasciai che poteva celebrare, e quando dice messa, il dono è esposto al pubblico, dovendo tenere le mani alzate e nude[49].

Nel cristianesimo, i Gesù sono tutto, o quasi tutto[50]. I Gesù di Cristo, che i Vangeli insegnano a riconoscere e a interpretare, dal tocco sul corpo degli infermi alla benedizione degli uomini di buona volontà, dal postremo consumo del pane e del vino alla morte sulla croce. I Gesù dei vicari di Cristo, che soprattutto durante la messa si caricano di significati soteriologici: l'elevazione del calice, la consacrazione del pane, la genuflessione. In nessuna circostanza della vita pastorale altrettanto che durante il banchetto eucaristico, il sacerdote agisce come *alter ego* di Cristo. Soltanto lui è degno di maneggiare, attraverso l'ostia, il corpo del Salvatore. Soltanto lui può bere, nel vino, il sangue di Gesù morto e poi risorto. Soltanto lui può deporre l'ostia nella bocca dei laici, affinché loro pure si cibino del corpo glorioso.



A San Giovanni Rotondo, a partire dal 1918, il contenuto simbolico dell'eucaristia apparve - se possibile, se ammissibile - ulteriormente moltiplicato, quando l'officiante della messa era padre Pio. Perché nella sensibilità di molti credenti, le stigmate sono il colmo del gesto[51]; e perché nella storia della Chiesa non era mai successo che le piaghe eristiche si iscrivessero sul corpo di un ministro di Dio[52]. Quella di san Francesco (ricordiamolo ancora) era un'altra storia: la storia di un laico, cui mai era toccato di celebrare il banchetto eucaristico. Padre Pio era invece un sacerdote: un sacerdote stigmatizzato. Sicché, quand'egli diceva messa, non si limitava a commemorare il sacrificio di Cristo attraverso la metafora liturgica del pane e del vino. Nel momento in cui il sangue delle sue piaghe si mescolava al vino della Cena, la metafora diventava così letterale da trasformarsi in realtà: padre Pio rinnovava il sacrificio di Cristo[53]. Viveva come Lui e moriva con Lui.

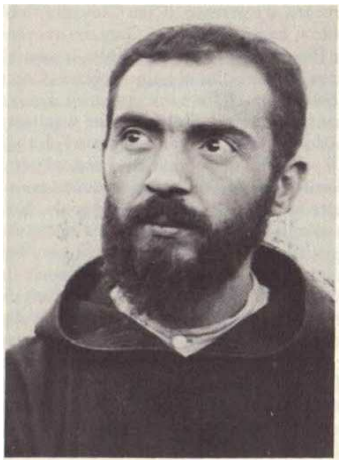
Questo fu almeno ciò di cui si sarebbero convinti i devoti del frate cappuccino, a misura che la notizia della sua crocifissione andò divulgandosi dapprima entro i confini del Gargano, poi in Italia e in Europa.

3. Le meraviglie del possibile.

Il primo miracolo che autorevoli giornali italiani vollero attribuire a padre Pio ebbe luogo il 30 maggio 19x9 e riguardò un tale Antonio Colonnello, da Orsara di Puglia. Negli ultimi giorni della Grande Guerra, questo «ragazzo del '99» era rimasto colpito al piede destro da schegge di granata che lo avevano condannato, secondo l'unanime prognosi dei medici, a restare zoppo per la vita. Ma dopo mesi di sofferenze, appoggiandosi a un bastone e con le piaghe ancora aperte, il reduce del 140° fanteria aveva pensato bene di recarsi al convento di San Giovanni Rotondo: era andato dal «Santo», come le genti del Gargano avevano preso a designare padre Pio non appena si era diffusa la voce delle sue stigmate e, con essa, la fama di suoi poteri speciali. Con una semplice benedizione della mano, il frate aveva guarito il giovane «completamente e istantaneamente». Erano seguite manifestazioni di giubilo cui i frati del convento avevano già fatto l'abitudine, da quando comitive di pellegrini salivano a San Giovanni per sollecitare padre Pio con domande di grazia. Il «popolo delirante» si era riversato nel chiostro per festeggiare l'avvenuto miracolo. Nel frattempo - senza più bastone, e lasciando sul posto una fasciatura purulenta - Antonio Colonnello era felicemente ripartito per Orsara[54].

Forse, non fu un caso che la stampa nazionale desse le prime notizie su padre Pio dopo la

miracolosa guarigione di un azzoppato ragazzo del '99: tanto era diffuso, nell'Italia del dopoguerra, un sentimento di impotenza rispetto al travaglio dei reduci mutilati o comunque menomati, adulti che la trincea aveva restituito alla condizione di bambini bisognosi di tutto[55]. Sta di fatto che un quotidiano come «Il Mattino» di Napoli, cui la scuola giornalistica di Edoardo Scarfoglio e Matilde Serao aveva trasmesso una sismografica sensibilità per i sussulti della religiosità popolare[56], riconobbe nel risanamento del soldato Colonnello l'occasione giusta per svelare ai lettori dell'intero Mezzogiorno le stupefacenti virtù di padre Pio, quali le popolazioni del Gargano erano andate scoprendo durante i mesi precedenti. E l'articolo del «Mattino» merita di essere citato lungamente, nella misura in cui costituisce una specie di palinsesto della storia di padre Pio come reincarnazione eristica: assommando gli ingredienti che per mezzo secolo definiranno la ricetta di un racconto insieme agiografico ed evangelico.



Secondo il giornale napoletano, padre Pio aveva «una figura simpaticissima». Pallido, occhi a mandorla, naso aquilino, capelli castani, era macilento nel corpo, leggermente curvo nella postura. Impossibile, purtroppo, disporre di una sua fotografia, «perché rifugge dall'apparecchio fotografico». Ma abbondanti, per fortuna, le informazioni sopra il suo stile di vita, il suo stato fisico, le sue opere di bene. Aveva un'istruzione superficiale, e non leggeva quasi mai. Mangiava unicamente verdura all'olio, il suo organismo rifiutando la carne o quant'altro di commestibile. Non beveva vino, ma acqua con caffè, birra, «oppure una speciale bibita, la "ginger birr"». D'altronde, il più delle volte, dopo avere consumato il pasto nel refettorio conventuale, rimetteva quel poco che aveva ingerito. E dormiva a stento, poiché la notte, pregando nella sua cella, cadeva in estasi[57].

Per fare chiarezza intorno alla situazione di padre Pio, l'anonimo redattore del «Mattino» ritenne opportuno distinguere, nella titolazione interna dell'articolo, tra *Fenomeni fisiologici* e *Fenomeni simpatici*: gli uni e gli altri ricostruiti nel dettaglio grazie alle informazioni fornite da Adelchi Fabroncini, il corrispondente del giornale da San Giovanni Rotondo. La fenomenologia corporale di padre Pio comprendeva una varietà di elementi meravigliosi, come la tendenza all'ipertermia e il dono dell'ubiquità. Ma quanto più sbigottiva chi entrava in contatto con lui erano naturalmente le stigmate. Non che vederle fosse facile, per la ritrosia dimostrata dal frate in proposito («arrossisce, quando si parla di queste ferite, e ha vergogna di rendere palesi le stimmate delle mani. È fornito perciò sempre di mezzi guanti neri, che ricovrono le mani fino all'inizio delle dita»), A giudicare dalla descrizione pubblicata sul «Mattino», il maestro elementare Fabroncini - che uno stretto vincolo di parentela legava a Nina Campanile, prima e prediletta tra le figlie spirituali di padre Pio[58] - aveva goduto tuttavia di un accesso diretto alle piaghe:

> Nel centro delle mani, e dalla parte della palma e del dorso, c'è una macchia color rossastra, quasi sanguigna, che dà l'idea di una crosta di ferita. Le macchie in parola hanno la grossezza di un soldo. Facendo capitare le macchie fra il pollice e l'indice, e premendo queste due dita, si ha l'impressione che, al di sotto di quelle pelletiche, ci sia il vuoto, tanto [è] vero che le dita si affondano fino a toccarsi nel mezzo della doppiezza della mano. Nessun ostacolo si risente nel vuoto, eppure le dita del Padre hanno tutte le articolazioni.

Per ovvi motivi, le piaghe del costato e dei piedi riuscivano più difficili ancora da avvicinare. Al corrispondente del «Mattino» risultava comunque che le maglie di padre Pio avessero dei rattoppi sul petto, «dal lato sinistro, in direzione del cuore». Di venerdì, le sofferenze del cappuccino dovevano essere particolarmente acute: «lo si vede infatti più pallido e più malandato»[59]. Nell'arduo calendario di padre Pio, ogni settimana portava un

Venerdì Santo.

Se questi erano i fenomeni fisiologici, non meno impressionanti erano i fenomeni simpatici. A coloro che si confessavano da padre Pio accadeva spesso di scoprire ch'egli conoscesse in anticipo i loro peccati, «come se il "Santo" fosse stato presente alle scene, e fosse in possesso di tutto il segreto». Anche fuori dal confessionale, il cappuccino era in grado di prevedere alla lettera che cosa l'interlocutore si preparasse a dirgli. Soprattutto, padre Pio era capace di compiere miracoli. Oltre alla guarigione del soldato Colonnello, quanti altri se ne potevano raccontare! Come quella volta che la figlia di un meccanico di San Giovanni, Vincenzo Gisolfi, giaceva ammalata senza che i dottori sapessero come curarla: il frate le era apparso, l'aveva carezzata, era sparito, e l'indomani la giovinetta si era totalmente ristabilita. O quella volta che Filomena Cristofaro, vedova di un caduto nella Grande Guerra, aveva ricevuto in casa il fantasma di padre Pio che le aveva garantito felice il destino del marito nell'aldilà. O quando i medici disperavano di salvare un proprietario terriero del paese, Giuseppe Pazienza: allora la moglie era andata al convento, aveva rimediato una pezzuola intrisa di sangue sgorgato dal petto del cappuccino, e l'aveva premuta per l'intera notte sul petto dell'infermo, guarito nel giro di pochi giorni. «Episodi semplici ma belli», «non può essere tutto un parto di fantasia popolare»[60].

Nel mezzo secolo seguito al 1918, finché padre Pio non si spense - il 23 settembre 1968 - dopo avere onorato il cinquantesimo anniversario delle proprie stigmate, quante anime devote compirono Gesù analoghi a quello della signora Pazienza, strofinando le reliquie del crocifisso vivo sul corpo di un malato, e riconoscendovi il divino agente della successiva guarigione? Quanti infermi furono visitati da padre Pio nel loro delirio, quanti uomini e quante donne affidarono all'immagine di padre Pio la protezione delle loro vite terrene e la rassicurazione intorno alla salvezza eterna dei loro cari estinti? Una cosa è certa: fra 1918 e '19, la fama di santità del cappuccino con le stigmate si impose così rapidamente da sfidare sia l'isolamento geografico di San Giovanni Rotondo, sia l'indigenza in cui molti italiani versavano all'indomani della guerra. «Centinaia di persone al giorno, di ogni ceto e paese, si recano a visitare Padre Pio il Santo», spiegava ancora il redattore del «Mattino»; a qualunque ora, il convento era in subbuglio per l'«enorme affluenza» dei fedeli[61]. Qualcosa di importante stava succedendo, si sentirono autorizzati a concludere i direttori di quotidiani locali come di quotidiani nazionali, il «Corriere delle Puglie» o «La Nazione» di Firenze, «Il Mattino» di Napoli o «Il Tempo» di Roma, che da maggio in poi rilanciarono la *vox populi*. Padre Pio non era il santone di turno, l'ennesimo taumaturgo partorito dalla fervida immaginazione delle plebi meridionali: era qualcosa di più misterioso e di più decisivo[62].



La pensavano diversamente certi abitanti di San Giovanni Rotondo che in quella primavera del 1919, mentre la stampa andava strombazzando la miracolosa guarigione di Antonio Colonnello, spedirono una lettera alla sacra congregazione del Sant'Uffizio: datata 6 giugno, firmata «Un gruppo di fedeli», inventariata a Roma il 14 giugno fra le *Devozioni varie* alla rubrica *Cappuccini*, la lettera è il primissimo tra le varie centinaia di documenti che per decenni sarebbero andati a infoltire il dossier inquisitoriale su padre Pio[63]. Quantunque anonima, questa missiva non rientrava nel genere puro e semplice della delazione; partecipava piuttosto del rapporto di complicità che le genti del Mezzogiorno avevano intrattenuto da sempre con la giustizia inquisitoriale, un rapporto costruito insieme sul detto e sul non detto, sullo scrupolo e sulla menzogna, sull'interesse personale e sull'interesse collettivo: poiché dietro le questioni di fede stavano spesso questioni di bottega, in molte denunce inoltrate al Sant'Uffizio non riusciva facile distinguere la sincerità del buon credente dall'animosità del nemico giurato[64]. In tal senso, la lettera dei fedeli sangiovannesi si presenta come un piccolo classico. E vale anch'essa da *Ur-Text,* un deposito (segreto, questo) degli argomenti e dei sentimenti, delle ragioni e delle passioni, dei sospetti e dei dispetti che per mezzo secolo avrebbero alimentato la contro-storia di padre Pio.

L'unica cosa che i mittenti della lettera non mettevano in dubbio era la realtà delle cinque piaghe sul corpo del cappuccino. Tutto il resto era il parto di fantasie esaltate: pretesi miracoli che andavano vagliati al lume della ragione, anziché affidati alla propaganda di «poche donnicciuole malate», in tresca con i più astuti tra i frati del convento, abili imprenditori di un'incipiente fama di santità. A titolo personale, padre Pio non meritava rimprovero alcuno: era buono e ubbidiente, umile e paziente. Ma «la schiera degli altri frati […] ricama attorno a certe inezie, e l'altra schiera delle fanatiche vanno pubblicando fatti e fiabe, che il popolino accoglie con feticismo, mentre il Clero e il pubblico colto sono costretti anche a crederci, per aver salva la vita». Il problema non era confinato a San Giovanni Rotondo, né al solo Gargano: ormai da ogni parte d'Italia accorrevano a migliaia i forestieri, tutti prostrandosi davanti a padre Pio, tutti implorando da lui ogni genere di grazia e di favore. Secondo i fedeli che allertavano il Sant'Uffizio, levando alto il proprio grido di cristiani «ferventi e coscienti», quanto si professava nel paesello del Gargano era un culto idolatrico: in quanto tale, la peggiore minaccia possibile alla vera religione di Santa Romana Chiesa. «Per questi fanatici visitatori non esiste più Dio e la S. Vergine: esiste solo P. Pio, il "Santo" che predice, legge nei cuori, sana ammalati, si trasporta da luogo a luogo»[65].

Poche settimane dopo, il Sant'Uffizio ricevette da «alcuni fedeli» dell'arcidiocesi di Manfredonia (sotto la cui giurisdizione si trovava il convento di San Giovanni Rotondo) una nuova messa in guardia. Neppure per un istante, gli illustri porporati che siede- vano a Roma dovevano farsi incantare dalle ridicole storielle divulgate da giornali come «Il Mattino» di Napoli! Era mai possibile che il mondo intero venisse «burlato da quattro frati», che «sfruttano il momento come molti hanno sfruttato la guerra»? Pescecani della santità, i cappuccini di San Giovanni Rotondo - «da poco tornati dalle armi» - avevano fatto del convento un autentico postribolo. Intorno a padre Pio si muovevano infatti, giorno e notte, le cosiddette sue figlie spirituali: «le 12 apostole», che non esitavano a penetrare nel chiostro e fin tra le celle, disputandosi gli avanzi dei pasti del frate di Pietrelcina, conversando con lui ben oltre il tramonto… «I miracoli pubblicati sono tutti architettati dalle 12 apostole e dagli altri frati; il popolo ci crede e guai a smentirli!» Quanto a padre Pio, appariva disorientato: troppo debole di carattere per resistere alle trame dei malfidi colleghi cappuccini, troppo sensibile al fascino

femminile per respingere l'assalto delle false pie donne[66].

I mittenti di questa lettera si guardavano dall'escludere che quella di San Giovanni Rotondo fosse un'epifania meravigliosa. «Non neghiamo la possibilità che sorga un Santo nella Chiesa», scrivevano al Sant'Uffizio, riecheggiando (certo senza intenzione) Antonio Fogazzaro e il suo controverso bestseller del 1905, *Il santo*. Ma la faccenda si presentava come troppo grave per essere lasciata nelle mani della cricca che reggeva il convento di Santa Maria delle Grazie. Occorreva che i frati disonesti venissero immediatamente sostituiti con altri più degni; oppure, in alternativa, occorreva che il Sant'Uffizio chiamasse a sé padre Pio, per disporre sulla sua persona i dovuti accertamenti. Comunque bisognava agire con prudenza, poiché la posta in gioco era altissima. «I frati si sforzano di dare ai fatti tutta l'apparenza del miracolo, perché sanno che giuocano l'ultima cartuccia: o vita o morte». «Giungeranno a sobillare il popolo, fanatico sino all'incredibile e saranno causa di grande strage tra coloro che credono nel "Santo" e tra quelli che non credono»[67].

Entro un anno o poco più, il 14 ottobre 1920, la sinistra previsione si sarebbe rivelata una tragica profezia: a San Giovanni Rotondo - intorno a padre Pio, se non per causa di padre Pio - avrà luogo l'eccidio più grave del «biennio rosso»[68].

4. Il problema padre Pio.

Il frate con le stigmate divenne un problema di ordine pubblico già durante l'estate del 1919. Poteva ben darsi che all'origine di denunce come quella presentata al Sant'Uffizio dai fedeli di Manfredonia fossero regolamenti di conti interni alla comunità ecclesiale. L'arcivescovo della diocesi, monsignor Pasquale Gagliardi, era un prelato che la *vox populi* diceva sessualmente corrotto[69], e che forse provava verso l'ambiente cappuccino di San Giovanni Rotondo il genere di diffidenza che i chierici secolari provano talvolta verso i regolari; senza dire delle implicazioni economiche del culto per padre Pio, che minacciava di drenare verso il convento di Santa Maria delle Grazie risorse altrimenti destinate alla vita religiosa dell'intero Gargano. Fatto sta che il rapido espandersi della devozione per il cappuccino investì presto le autorità civili oltreché le autorità ecclesiastiche. Nei giorni stessi in cui il Santo Uffizio riceveva a Roma le prime lettere anonime, la prefettura di Foggia registrò l'arrivo di un esposto firmato da «un gruppo di cittadini» di San Giovanni. Al prefetto si chiedeva di indagare sui pretesi miracoli e sulle asserite stigmate di padre Pio. Si chiedeva inoltre di garantire che al massiccio concorso di devoti corrispondessero sia misure di pubblica sicurezza contro quanti approfittavano della «lurida industria», sia misure profilattiche: giacché molti pellegrini provenivano da paesi «infetti di vaiuolo e forse anche di tifo», e quando si accalcavano intorno a padre Pio, a sua volta malato di tubercolosi polmonare, ne «raccatta[va]no gli sputi sanguinolenti»[70].

Senza perdere tempo, il prefetto di Foggia invitò il sottoprefetto di San Severo a compiere *in loco* le indagini del caso, ferma restando l'incompetenza dello Stato italiano a giudicare della maggiore o minore veridicità dei prodigi attribuiti a padre Pio («la libertà di coscienza ed il riconoscimento statutario della religione cattolica non permettono alla Stato di negare o ammettere i miracoli»). A stretto giro, il sottoprefetto compilò un rapporto dove si descrivevano, anzitutto, le cosiddette stigmate del frate: macchie di forma quasi circolare, di colore giallo scuro, «come quelle prodotte dalla tintura di iodio». Si spiegava inoltre che la fama di santità di padre Pio era rimasta inizialmente circoscritta a San Giovanni Rotondo e ai borghi limitrofi, San Marco in Lamis, Monte Sant'Angelo: finché gli articoli della stampa

locale e nazionale - specialmente le corrispondenze del «Mattino» - non avevano attirato sul frate l'attenzione generale. Ormai, la media giornaliera di pellegrini che affluivano a San Giovanni era stimabile fra le 300 e le 500 persone. L'ordine pubblico non correva tuttavia alcun pericolo, dal momento che gli scettici riguardo alla santità di padre Pio costituivano in paese un'esigua minoranza. Più delicata si presentava la situazione igienico-sanitaria, poiché in vari comuni della provincia effettivamente serpeggiavano il tifo e il vaiolo. Il sottoprefetto di San Severo raccomandava la sorveglianza dei «pochi Alberghi» e dei «molti stallaggi improvvisati» dove i pellegrini si affollavano in condizioni di insidiosa promiscuità[71].

La sera del 28 giugno 1919, le pensiline della stazione ferroviaria di Foggia traboccavano di gente: viaggiatori - nel resoconto del prefetto al ministero dell'Interno - «appartenenti in gran parte alle classi più umili», appena giunti in città con l'intenzione di raggiungere San Giovanni o reduci di fresco da una visita a padre Pio. Peccato che quella sera sostasse in stazione la tradotta ascendente B.7-8 del Regio Esercito, al comando di un tenente colonnello non meglio identificato. Quando l'ufficiale si rese conto che il viavai era dovuto alla fama di santità del cappuccino con le stigmate, convocò strepitando il poliziotto di servizio: si poteva mai permettere una tale propaganda d'ignoranza, dov'era il prefetto cui sarebbe spettato di porre fine all'inaccettabile mistificazione? Per parte sua, riferendone a Roma, il prefetto di Foggia tornò a precisare come, dietro esplicita indicazione dello Statuto albertino, l'autorità civile non avesse altro ruolo in materia di credenze religiose che tutelare l'igiene e l'ordine pubblico, oltre a vigilare affinché le credenze medesime non divenissero pretesto di truffa. E il prefetto deplorò la scenataccia compiuta dal tenente colonnello davanti a «povera gente» che per unica colpa aveva l'ingenuità della propria fede[72].

Il giorno precedente lo spiacevole episodio, da un atelier fotografico della provincia era uscito un santino raffigurante padre Pio con le stigmate[73]: il primo prodotto di un'officina del culto che si sarebbe rivelata industriosa negli anni. Le immagini di padre Pio risalenti al 1919 - presto circolanti anche come regolari cartoline postali[74] - lo mostrano meno renitente all'apparecchio fotografico di quanto certa vulgata tenesse già allora a dipingerlo; e se la maggior parte di quelle foto lo ritraevano con i mezzi guanti, a nascondere le ferite sulle mani, in almeno un ritratto le mani risultavano programmaticamente scoperte, con le piaghe eristiche ben visibili in primo piano. Ciò non equivale a sostenere che padre Pio fosse sempre e comunque attivo nella fabbrica devozionale che andava sviluppandosi intorno a lui. Se dobbiamo credere alla testimonianza di un professor Enrico Morrica, foggiano, che venne ospitata sul «Mattino» del 30 giugno, al frate cappuccino capitava anzi di rimpiangere lo zelo di molti nel promuovere la sua immagine di *alter Christus: «*Io non sono se non ciò che il Signore vuole e mi fanno essere ciò che non sono…»[75].



Questa citazione dalla viva voce di padre Pio era forse più genuina di altre, per la buona ragione che il professor Morrica non rientrava fra i devoti del frate di Pietrelcina. Al contrario, aveva chiesto ospitalità al «Mattino» per rendere espliciti i propri dubbi di scienziato riguardo al carattere soprannaturale della condizione di padre Pio[76]. Di là dal fatto che la comparsa sui corpi di piaghe simili a quelle di Gesù non andava ritenuta un evento eccezionale (che dire delle stigmate di «Zia Minonna», terziaria francescana di Bisceglie, ivi residente in via Fragatella?), le ferite visibili di padre Pio presentavano un alone del «colore caratteristico della tintura di iodio passata sopra epidermide fisiologica». Per giunta, la persona del frate e la sua cella emanavano distintamente un odore di lysoform, o di iodoformio. Quanto al ritrovamento nella cella del cappuccino di una bottiglia di «acido fenico commerciale nero (ricorda colore stigmate)», come credere davvero alla spiegazione del padre guardiano secondo cui padre Pio se ne sarebbe giovato «a scopo di umiltà», per attutire il proprio profumo di santità? Meno che mai andavano prese alla lettera le più varie leggende sui suoi poteri taumaturgici: «inesistenti sono il miracolo del soldato zoppo di Ascoli Satriano, quello del mutolo di Carapella, quello del gobbetto di Foggia»[77].



In un corsivo pubblicato in calce all'intervento di Morrica, la direzione del «Mattino» precisò di considerare aperta e libera la discussione sui misteriosi fenomeni che avevano luogo nel Gargano[78]. Uno di questi era stato puntualmente riferito, giorni prima, da un giornale di Roma: padre Pio non conosceva né l'inglese né il francese, eppure rispondeva in inglese e in francese alle lettere che gli pervenivano in tali lingue![79]. Rinunciando a svelare l'arcano, contentiamoci di muovere da una notizia del genere per evocare la questione della maggiore o minore rapidità con cui la fama di padre Pio si diffuse al di fuori dei confini nazionali. Numerosi indizi alludono a una diffusione veloce. In Francia, i portenti di San Giovanni Rotondo trovarono spazio sulla pubblicistica religiosa prima ancora che in Italia, su modesti bollettini di provincia, ma anche sulle prestigiose «Annales franciscaines»[80]. Il fatto che quello dei cappuccini fosse un ordine religioso insediato a livello internazionale contribuisce a spiegare, evidentemente, il ritmo accelerato nella circolazione delle notizie: la quale non mancava di inquietare, peraltro, autorevoli esponenti dell'ordine, che avrebbero preferito maggiore cautela nel trattamento mediatico del fenomeno padre Pio[81].

In Spagna, la fama del frate con le stigmate corse di bocca in bocca. Difficile stupirsene, ove si consideri quanto la sensibilità collettiva dei cattolici spagnoli inclinasse verso le forme più spettacolari di manifestazione del sacro. Nella chiesa del villaggio basco di Limpias, un crocifisso in grandezza naturale noto come El Cristo de la Agonia aveva preso a trasudare nel marzo del 1919, all'indomani di un'intensa seduta di preghiera promossa da due frati cappuccini; entro il volgere di qualche mese, Limpias sarebbe divenuta la meta di pellegrini provenienti da tutta la Spagna, speranzosi di assistere al ripetersi dell'evento miracoloso[82]. Cose come queste non rappresentavano una novità nella lunga vicenda del cattolicesimo iberico: la venerazione verso crocifissi più o meno trasudanti aveva costituito per secoli un ingrediente della spiritualità comune[83]. Ma dal 1919 in poi, l'entusiasmo devozionale per El Cristo de la Agonia fece tutt'uno con una speciale attenzione verso le notizie provenienti dall'Italia riguardo al crocifisso vivo del Gargano[84]. E fu in Spagna che vennero pubblicate, nel '21, le primissime biografie di padre Pio: due testi agiografici oggi quasi introvabili, entrambi dovuti alla penna di un tal frate Peregrino da Mataró[85].

5. A 33 anni.

Nella tradizione letteraria come nel vissuto religioso dell'Italia moderna, lo stereotipo del cappuccino rimandava all'immagine una e bina di una figura alternativamente placida o ignea,

caritatevole o furiosa, terragna o celeste. Ma padre Pio sembrò dare luogo a una sintesi inaudita. Attraverso la parola, durante giornate intere trascorse al confessionale, il frate di San Giovanni Rotondo partecipava della nozione cristiana di pietà quale *zelus animarum:* compassione per il prossimo, rapporto con i propri simili. Attraverso il corpo, in quella sorta di dramma che era per lui la celebrazione della messa, egli partecipava - più di ogni altro sacerdote al mondo - della nozione cristiana di pietà quale *imitatio Christi:* comunione mistica, vincolo verso Dio. Allo sguardo rapito dei suoi devoti, Padre Pio realizzava così l'inarrivabile fusione dei due fondamenti della religione cristiana, l'umanizzazione del divino e la divinizzazione dell'umano.

È perfino inutile sottolineare quanto tutto ciò avesse a che fare con il sangue. Lo sapeva bene il vescovo di Melfi, monsignor Alberto Costa, che essendosi recato a San Giovanni alla fine di agosto del 1919, descriveva al nuovo ministro provinciale dei cappuccini non solamente l'impressione ricavata dall'incontro con padre Pio (la certezza di «aver parlato con un Santo»), ma il carattere inequivoco del marchio che Dio aveva inteso stampare sul corpo del frate. Le stigmate - sulle quali il vescovo aveva impresso «caldi baci» - erano «bocche troppo eloquenti» perché si potesse minimamente dubitare del significato ierofanico della figura di padre Pio, «angelo in carne»[86]. Senonché, proprio perché tutto ciò aveva a che fare con il sangue, le cose erano più complicate di quanto monsignor Costa sembrasse disposto ad ammettere. Al di là della loro eloquenza, o piuttosto a causa della loro eloquenza, le stigmate di padre Pio non andavano affatto da sé. Il sangue che ne sgorgava era il sugo di tutta la storia.

Per un millennio dopo la sua affermazione in Occidente, il cristianesimo aveva vissuto come lacerante l'alternativa fra il sangue glorioso di Cristo e il sangue impuro degli umani, infetto, mestruale, o quant'altro. Da qui, alla svolta del tredicesimo secolo, il valore epocale del gesto di san Francesco d'Assisi che risana il lebbroso varcando il confine, superando lo schifo della contaminazione con il laido e con l'impuro[87]. Alla fine della sua vita, il corpo stesso di Francesco era divenuto il luogo di una contaminazione di altro genere. Le stigmate avevano fatto di lui (con suo grandissimo imbarazzo)[88] un *alter Christus:* il primo nella storia d'Occidente. Da quel momento in poi, l'antico scrupolo cristiano di un contatto da mantenere con il corpo del Salvatore aveva compreso un'ulteriore modalità di accesso e di memoria. Oltre alla metafora dell'eucaristia, oltre al fossile della reliquia, la stigmata: una specie di reliquia animata[89].

Per i pellegrini di San Giovanni Rotondo come per i porporati della Chiesa di Roma, confrontarsi con padre Pio significava niente meno di questo. Equivaleva a fare i conti - sbigottiti o insospettiti, entusiasti o scettici - con un nuovo Francesco: con l'altro Cristo del ventesimo secolo. Non soltanto un uomo che al pari di molti santi emetteva un «delizioso profumo», tale da rendere l'intero convento di Santa Maria delle Grazie una «casa imbalsamata»[90]. Non soltanto un uomo che già da adolescente aveva posseduto il dono delle lacrime, indizio sicuro di santità[91]. Una figura più straordinaria ancora: perché attraverso le sue ferite sempre aperte, di vivomorto, il corpo di padre Pio piangeva sangue. «Mentre celebrava la Messa si è dovuto mandare all'Altare un po' di cotone idrofilo per asciugargli le mani perché il sangue gliele macchiava tutte»[92]: e diventava impossibile distinguere il sangue dal vino, il martirio del frate da quello del Redentore.

Rinunceremo allora a sorprenderci se la *vox populi* del 1919 aggiungeva qualcos'altro a proposito del cappuccino di San Giovanni Rotondo, cioè che il tempo a sua disposizione per compiere nuovi miracoli stava per scadere. «Il frate è giovane, avendo meno di 33 anni: e dicono, che abbia predetta prossima la sua fine, ossia appena avrà precisamente compiuto i 33

anni»[93]. Si sbrigassero le «due giovani mute» di un'imprecisata località del Foggiano, che da lui attendevano di recuperare la favella[94]; si sbrigassero tutti coloro che avevano bisogno di intercessione o di grazia. A padre Pio non sarebbe stato dato di vivere pili lungamente che a Gesù Cristo.

NOTE al CAPITOLO PRIMO

1 U. AUBERT, *La nostra inchiesta sulla tragica giornata di San Giovanni Rotondo (dal nostro inviato speciale),* in «L'Avvenire delle Puglie», s.d. (ma 18 ottobre 1920).
2 A. DEL FANTE, *Dal dubbio alla fede. A Padre Pio di Pietrelcina,* Galleri, Bologna 1931, *p. 10.*
3 Si veda *infra,* capitolo n, pp. 75 sgg.
4 La guida biografica più affidabile viene da B. C. RUFFIN, *Padre Pio* cit., qui pp. 21 sgg.
5 Si veda M. ROSA, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma,* in *Storia d'Italia, Annali,* vol. 9: *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea,* a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Einaudi, Torino 1986, pp. 344-45. Per un quadro di sintesi, si veda anche M. ROSA, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna,* Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 118-28; R. RUSCONI, *Gli Ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni,* in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna,* Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 207-74; U. MENOZZI e R. RUSCONI (a cura di), *Contro la secolarizzazione. La promozione dei culti tra Pio IX e Leone XIII,* sezione monografica di «Rivista di storia del cristianesimo», 2005, n. *1*, pp. 3-131.
6 Si veda C. c. MARTINDALE, *San Camillo De Lellis,* Longanesi, Milano 1947, pp. 23 sgg.
7 Si veda P. STELLA, *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento,* in G. DE ROSA (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa,* vol. III: *L'Italia contemporanea,* Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 106 sgg.
8 Si veda s. VACCA, *I Cappuccini in Sicilia. Percorsi di ricerca per una lettura storica,* Sciascia editore, Roma-Caltanissetta 2003.
9 Seguo qui G. DE ROSA, *La pastoralità nella storia sociale e religiosa del Mezzogiorno,* in ID., *Chiesa e religione popolare* cit., pp. 167-86.
10 Si veda p. BORZOMATI, *Per una storia della pietà nel Mezzogiorno d'Italia tra Ottocento e Novecento,* in AA.VV., *La società religiosa nell'età moderna,* Guida, Napoli 1973, in particolare pp. 62 2 sgg.
11 Cit. in G. CRACCO, *Prospettive sui santuari. Dal secolo delle devozioni al secolo delle religioni,* in ID. (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani dell'Italia: approcci regionali,* il Mulino, Bologna 2002, p. 47.
12 Risalente al 1922, la testimonianza di padre Pio è riportata in ALESSANDRO DA RIPA-BOTTONI, *Padre Pio da Pietrelcina. Un Cireneo per tutti,* Centro culturale francescano convento «Immacolata», Foggia 1974, p. 60.
13 Sull'identità cappuccina, sono fondamentali i contributi di P. PRODI, *I nuovi ordini cappuccini e l'identità cappuccina nella Chiesa dell'età moderna,* in G. POZZI e p. PRODI (a cura di), *I Cappuccini in Emilia-Romagna. Storia di una presenza,* Centro editoriale dehoniano, Bologna 2002, pp. 8-19; e di G. POZZI, *L'identità cappuccina e i suoi simboli, ibid.,* pp. 48-77.
14 Si veda S. S. NIGRO, *La tabacchiera di don Lisander. Saggio sui «Promessi sposi»,* Einaudi, Torino 1996, pp. 141-47.
15 Considerazioni importanti sulla specificità della pastorale cappuccina in c. POZZI, *Grammatica e retorica* cit., pp. 284-98.
16 Si veda p. STELLA, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento,* in G. DE ROSA (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa* cit., pp. 126 sgg.
17 Particolare influenza ebbe allora, su scala europea, il testo del padre gesuita francese A.

POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique,* Retaux, Paris 1901.

18 Così la marchesa Vittoria Colonna, nella sua lettera del 1536 al cardinale Gasparo Contarmi noia come *Apologia dei Cappuccini*: cit. in G. G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo,* Editrici Francescane, Padova 2003, p. 397. Sul punto, è fondamentale anche il contributo di G. MICCOLI, *Problemi e aspetti della vita religiosa nell'Italia del primo Cinquecento e le origini dei cappuccini,* in v. CRISCUOLO (a cura di), *Ludovico da Fossombrone e l'Ordine dei cappuccini,* Istituto storico dei cappuccini, Roma 1994, in particolare pp. 27 sgg.

19 Si veda c. CARGNONI, *L'immagine di san Francesco nella formazione dell'ordine cappuccino,* in AA.VV., *L'immagine di Francesco nella storiografia dall'Umanesimo all'Ottocento,* Centro di studi francescani, Assisi 1983, p. 165.

20 Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 139.

21 Si veda L. SCARAFFIA, *La santa degli impossibili. Vicende e significati della devozione a S. Rita,* Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 56-57.

22 Per un primo profilo biografico di Gemma Galgani, si veda R. PIERRI, *La sposa di Gesù Crocifisso,* Kaos, Milano 2001. Storiograficamente pili solido l'approccio di M. CAFFIERO, *Gemma, Santa,* in *Dizionario biografico degli italiani,* Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. 53, Roma 1999, pp. 56-59.

23 Si veda A. PROSPERI, *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia,* in ID., *America e Apocalisse e altri saggi,* Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 343-65; A. MALENA, *L'eresia dei perfetti Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, in particolare pp. 209 sgg. C. MAZZONI, *Saint Hysteria. Neurosis, Mysticism and Gender in European Culture,* Cornell University Press, Ithaca 1996; R. D. E. BURTON, *Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism and the Culture of Suffering in France, 1840-1970,* Cornell University Press, Ithaca 2004.

24 Si veda R. M. BELL e c. MAZZONI, *The Voices of Gemma Galgani. The Life and Afterlife of a Modem Saint,* Chicago University Press, Chicago 2002, p. 173.

25 GERMANO DI SAN STANISLAO, *Biografia di Gemma Galgani, vergine lucchese.* Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, Roma 1907. Sul successo di pubblico, si veda R. PIERRI, *La sposa* cit., p. 174.

26 *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani, raccolte dal p. Germano di San Stanislao passionista,* Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, Roma 1909.

27 Si veda ancora R. PIERRI, *La sposa* cit., pp. 174 e 185.

28 Si veda B. c. RUFFIN, *Padre Pio* cit., pp. 94 sgg.

29 Un tentativo di lettura ravvicinato in G. ESPOSITO e s. CONSIGLIO, *Il divenire inquieto di un desiderio di santità. Padre Pio da Pietrelcina: saggio psicologico,* Edizioni Cantagalli, Siena 2002, pp. 223 sgg.

30 Dal 1908 al 1919, padre Benedetto da San Marco in Lamis (1872-1942) fu il responsabile della provincia cappuccina di Foggia; un incarico che padre Agostino da San Marco in Lamis (1880-1963) avrebbe poi ricoperto a sua volta, a due riprese (dal 1938 al '44 e dal 1956 al '59).

31 Seguo l'inventario di G. ESPOSITO e s. CONSIGLIO, *Il divenire inquieto di un desiderio di santità* cit., p. 372 nota.

32 PIO DA PIETRELC.INA, *Epistolario,* vol. I cit., pp. 266-67.

33 Si veda la lettera alla signora Imperiali, datata 21 settembre 1900, in *Lettere ed estasi* cit., p. 178.

34 Il prospetto sinottico e cronologico delle corrispondenze in G. MUCCI S.I., *Santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina. Plagio o identificazione?,* in «La Civiltà cattolica», quaderno 3670 (17 maggio), 2003, II, pp. 362-63.
35 PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I cit., pp. 278-79.
36 Si veda M. DE CERTEAU, *Mystique* cit., p. 876.
37 Si vedaG. MOCCI s.i., *Santa Gemma* cit., pp. 367-69.
38 Si veda M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna,* Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 46 sgg.
39 Seguo qui ID., *«Un paradosso ombreggiato da oscuro enigma»: il mito delle origini e Bernardino Ochino nella storiografia cappuccina tra Cinque e Seicento,* in M. FIRPO (a cura di), *«Nunc alia tempora, alii mores». Storici e storia in età postridentina,* Olschki, Firenze 2005, pp. 211-31.
40 MATTIA DA SALÒ, *Historia capuccina,* a cura di Melchiorre da Fobladura, Istituto storico dell'ordine dei cappuccini, Roma 1946, p. 438.
41 Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 229.
42 MATTIA DA SALÒ, *Hstoria capuccina* cit., p. 439.
43 Tale almeno, mezzo secolo più tardi, il giudizio di uno studioso fra i più autorevoli della mistica occidentale, Elémire Zolla: cui va attribuita la postilla pubblicata in appendice a PIO DA PIETRELCINA, *Breve trattato sulla notta oscura,* in «Conoscenza religiosa», n. 1, gennaio-marzo 1970, p. 10. Si veda anche P. BORZOMATI, *La spiritualità di Padre Pio da Pietrelcina. Aspetti e momenti,* in F. ATZENI e T. CABIZZOSU (a cura di), *Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti,* Edizioni della Torre, Cagliari 1998, pp. 587-93.
44 PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I cit., p. 1093.
45 Si veda *ibid.,* p. 1090 (lettera a padre Benedetto da San Marco in Lamis, 17 ottobre 1918), p. 1121 (allo stesso, 29 gennaio 1919).
46 Spunti in A. MURRAY, *Ragione e società nel Medioevo* cit., pp. 402 sgg.; P. J. GEARY, *L'humiliation des saints,* «Annales. Économies, sociétés, civilisations», XXXIV (1979), pp. 27-42.
47 Si veda PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I cit., segnatamente p. 1099 (lettera a padre Pio da Pietrelcina, 16 novembre 1918) e p. 1115 (allo stesso, gennaio 1919).
48 Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., pp. 77-78.
49 Cit. in PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I cit., p. 1129 nota (lettera datata Foggia, 5 marzo 1919).
50 Seguo qui la mirabile dimostrazione di J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident medieval,* Gallimard, Paris 1990, in particolare pp. 62 sgg. e 335 sgg.
51 Secondo la bella formula di *ibid.,* p. 316.
52 Più esattamente, era successo di essere stigmatizzato a un sacerdote dell'Ottocento, il francese Antoine Crozier: i marchi di santità erano tuttavia venuti meno entro breve tempo, senza che intorno a lui maturassero forme spiccate di devozione: si veda j. BOUFLET, *Les stigmatisés,* Cerf, Paris 1996, p. 8.
53 Considerazioni pertinenti in C. MCKEVITT, *«To suffer and never to die»: the concept oj suffering in the cult of Padre Pio da Pietrelcina,* in «Journal of Mediterranean Studies», I (1991). n. 7, pp. 57-59.
54 *Il miracolo di un santo. Un soldato guarito istantaneamente a S. Giovanni Rotondo,* in «Il Giornale d'Italia», 1° giugno 1919 (articolo non firmato).
55 Si veda A. GIBELLI, *Il popolo bambino. Infamia e nazione dalla Grande Guerra a Salò,* Einaudi, Torino 2005, pp. 64-66.
56 Un titolo per tutti, particolarmente fortunato: M. SERAO, *La Madonna e i santi. (Nella*

fede c nella vita), Traili, Napoli 1902. Sul tema, si veda G. RAGONE, *Un secolo di libri Storia dell'editoria in Italia dall'Unità al post-moderno,* Einaudi, Torino 1999, pp. 50- 52 c 81-83. Sul quotidiano napoletano, vedi P. BARBAGALLO, *Il «Mattino» degli Scarfoglio (1892-1928),* Guanda, Milano 1979.

57 *Il miracolo d'un frate cappuccino. Il «Santo» di S. Giovanni Rotondo,* in «Il Mattino», 4-5 giugno 1919 (le citazioni seguenti sono tratte da questo articolo, non firmato).

58 Si veda PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. III: *Corrispondenza con le figlie spirituali (1919-1923),* a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 2002. Fabroncini era il cognato di Nina Campanile, lei stessa insegnante.

59 *Il miracolo d'un frate* cit.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 Una buona rassegna del *coverage* di stampa intorno ai primi miracoli di padre Pio in J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., pp. 79 sgg.

63 ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 1.

64 Convincente la lettura di J.-M. SALLMANN, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle,* Aubier, Paris 1986, pp. 89 sgg.

65 ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 1.

66 *Ibid.,* doc. 3 (lettera raccomandata, datata da Manfredonia, 28 giugno 1919).

67 *Ibid.*

68 *Si veda* infra, *capitolo III, pp. 97-123.*

69 Si veda B. c. RUFFIN, *Padre Pio* cit., pp. 185-86.

70 Rapporto del prefetto di Capitanata, Camillo De Fabritiis, Foggia, 19 giugno 1919 (che cita dall'esposto del dott. Ortensio Lecce): riprodotto in G. PAGNOSSIN, *Il Calvario di Padre Pio,* Tipografia Suman, Padova 1978, vol. I, p. 33.

71 Rapporto del prefetto di Capitanata alla Direzione generale della Pubblica Sicurezza, Foggia, 28 giugno 1919 (che cita il rendiconto del sottoprefetto di San Severo): riprodotto *ibid.,* p. 50.

72 Rapporto del prefetto di Capitanata alla Direzione generale della Pubblica Sicurezza, Foggia, 30 giugno 1919: riprodotto *ibid.,* p. 54.

73 Traggo l'informazione dalla monumentale monografia (da maneggiare con cautela, come vedremo) di F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima,* I libri del No, Roma 1967, vol. III, p. 130.

74 Esemplari di cartoline postali in ACDF, Santo Offizio, Dcv. V. 1919, t, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 4, doc. 130.

75 Cit. in E. MORRICA, *L'avventura francescana a S. Giovanni Rotondo. Quel che ne scrive uno scettico,* in «Il Mattino», 30 giugno 1919.

76 I repertori bibliografici indicano *ad vocem* la seguente memoria: E. MORRICA, *Deformazione infinitesima delle evolute delle superfici pseudosferiche nella trasformazione complementare e di Baklund,* Tipografia economica B. Giordano, Pisa 1901.

77 ID., *L'avventura francescana* cit.

78 Si veda *ibid.*

79 Si veda l'articolo non firmato, *I miracoli dì padre Pio a S. Giovanni Rotondo,* in «Il Tempo», 3 giugno 1919.

80 Si veda «Le Rosier de Saint-François», XIX (1919), pp. 215-16; «L'Echo de Saint-François», Vili (1919), pp. 372-73; «Annales franciscaines», LVIII (1919), pp. 261- 262.

81 Istruttiva al riguardo ima lettera inviata a padre Edouard d'Alençon, ex direttore degli «Analecta Ordinis Capuccinorum», da padre Pietro da Ischitella, che nel corso del 1919 aveva rimpiazzato padre Benedetto da San Marco in Lamis quale ministro della provincia cappuccina di Foggia: si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 83.

82 L'intera vicenda è magistralmente ricostruita in w. A. CHRISTIAN, *M ovin g Crucifixes in Modem Spain* cit.

83 Si veda ID., *Santi vicini, La religione locale nella Spagna del sedicesimo secolo,* L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2003, pp. 20 sgg.

84 Si veda ID., *Moving Crucifixes* cit., p 91.

85 Si veda *ibid.,* p. 180. I due testi (che non ho potuto vedere) furono pubblicati in Catalogna dallo stesso editore, sotto pseudonimo, per iniziativa di un frate di li a poco trasferitosi in Costarica: si intitolavano *Breve noticia biografica del R do Pio de Pietrelcina,* Imprenta de Fidel Giró, Barcelona 1921, e *Sucinta relación de la vida del R. P. Pio de Pietra Elcina vulgarmente conocido con el nombre de «Capuccino Santo»,* Imprenta de Fidel Giró, Barcelona 1921. Notizie al riguardo in ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, *1, Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 3, doc. 55 (25 gennaio 1923).

86 ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. *1,* doc. 9, allegato 1 (lettera a padre Pietro da Ischitella, 14 settembre 1919).

87 Seguo qui P. CAMPORESI, *La carne impassibile. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma* (1983), il Saggiatore, Milano 1991, pp. 99-100.

88 Si veda c. FRUGONI, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi,* Einaudi, Torino 1995, p. 140.

89 Considerazioni penetranti in G. DIDI-HUBERMAN, *Un sang d'images,* in «Nouvelle revue de psychanalyse», XXXII (1985), pp. 123-32. Per una buona sintesi sull'approccio antropologico alla questione, si veda v. w. TURNER, *Bodily Marks,* in *The Encyclopedia of Religion,* a cura di M. Eliade, MacMillan, New York - London 1987, vol. II, pp. 269-275.

90 Cito ancora dalla lettera di monsignor Costa del 14 settembre 1919, cit.

91 Si vedano le testimonianze coeve riprese da J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 106. Sul dono delle lacrime, si veda p. *NAGY, Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle),* Albin Michel, Paris 2000.

92 ACDP, Santo Offizio, Dev. V. 1919,1, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1. doc. 9, allegato 5 (da una lettera di padre Paolino da Casacalenda, guardiano del convento di San Giovanni Rotondo, al padre provinciale Pietra da Ischitella, 31 luglio 1919).

93 *Il Santo predice la sua propria fine,* in «Il Mattino», 5 giugno 1919 (articolo non firmato).

94 *Da S. Giovanni Rotondo. I miracoli del Santo,* «Il Foglietto di Lucera», 4 giugno 1919 (articolo non firmato).

Capitolo secondo

Nevrosi e santità

1. Mani bendate, mani bucate.

«È da escludersi che la etiología delle lesioni di Padre Pio sia di origine naturale, ma l'agente produttore debba ricercarsi senza tema di errare nel soprannaturale»[1]. Pur inciampando nella sintassi, non ebbe dubbi il dottor Luigi Romanelli, primario all'ospedale civile di Barletta, nel maggio del 19x9, quando - primo medico di una serie poi lunga - gli occorse di riferire alle autorità della Chiesa sopra le stigmate del cappuccino di San Giovanni Rotondo. Soltanto una discesa del divino nell'umano offriva una spiegazione plausibile di quelle piaghe. Del resto, con ulteriori segnali la Provvidenza aveva richiamato l'attenzione degli uomini sulla sovrumana natura del frate di Pietrelcina. Romanelli se ne era accorto già nell'estate precedente, dopo avere pregato padre Pio per una grazia, senza successo. Il medico aveva viaggiato allora da Barletta a San Giovanni, con l'idea di chiedere al frate il motivo della mancata intercessione. Ma una volta giunto al cospetto del cappuccino e prima ancora di avere completato la domanda, padre Pio lo aveva bruscamente interrotto rimproverandogli due occasioni recenti in cui aveva bestemmiato[2]. Nulla che sfuggisse al «Santo», nelle fatali debolezze di ogni anima cristiana.

Le stigmate di padre Pio erano un dono di Dio. Tale fu almeno la conclusione che quotidiani come «Il Tempo» e «La Nazione» pensarono bene di trarre dalla perizia del dottor Romanelli: un documento cui ebbero accesso grazie alla complicità di Adelchi Fabroncini, il maestro elementare di San Giovanni Rotondo[3]. Peraltro, le autorità ecclesiastiche preferirono non appagarsi di una visione delle cose che alla prova dei fatti avrebbe potuto riuscire troppo incantata. Nel luglio del '19, l'ordine dei cappuccini sollecitò il parere di un clinico ben pili autorevole del primario di Barletta: a viaggiare verso il Gargano fu Amico Bignami, ordinario di patologia medica all'università di Roma, conosciuto negli ambienti scientifici del mondo intero come specialista della malaria[4]. Una perizia di Bignami sulle stigmate di padre Pio prometteva di risultare tanto più attendibile, in quanto il cattedratico era noto per i suoi sentimenti di laico o addirittura di ateo.



Fatta salva la simpatia che Bignami riconobbe di avere provato per l'aspetto del padre cappuccino («la fronte alta serena, lo sguardo vivace, dolce e talora vagante, l'espressione del viso che è di bontà e sincerità»), il risultato della sua visita fu severo riguardo all'eziologia delle stigmate. Escludendo che le ferite derivassero in tutto e per tutto da un gesto di autolesionismo, il patologo di Roma ipotizzò la compresenza di due fattori, l'uno fisiologico, l'altro artificiale. Le alterazioni della cute - effettivamente presenti sulle mani di padre Pio - erano compatibili con una diagnosi di necrosi neurotica multipla. Il che non ne spiegava, però, la localizzazione perfettamente simmetrica, né la persistenza nel tempo senza modificazioni di rilievo. Qui subentrava la componente volontaria, derivante da un intervento diretto del frate: «Possiamo infatti pensare che le lesioni descritte siano cominciate come prodotto patologico […] e siano state, forse inconsciamente e per un fenomeno di suggestione, completate nella loro simmetria e mantenute artificialmente con un mezzo chimico, per esempio con la tintura di iodio»[5].

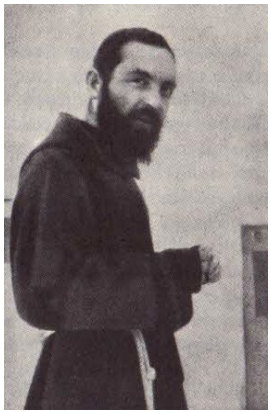
Quanto alle altre presunte stigmate sul corpo di padre Pio, Bi- gnami non constatò alcuna necrosi cutanea ai piedi e al torace: niente più che una pigmentazione bruna dell'epidermide, irritata dalla ripetuta applicazione di una sostanza caustica, forse tintura di iodio fatta invecchiare a bella posta. Al fine di chiarire una volta per tutte un quadro clinico visibilmente inquinato da fattori esterni, il professore di Roma raccomandò al nuovo ministro della provincia cappuccina di Foggia, padre Pietro da Ischitella, di vietare a padre Pio la medicazione delle sue proprie piaghe. Almeno per qualche giorno, sarebbe stata buona norma che il padre guardiano del convento gli bendasse le ferite con fasciature sigillate, in maniera tale che il frate di Pietrelcina non potesse toglierle da solo. Lasciate a loro stesse, le piaghe si sarebbero presto cicatrizzate[6].

Noi sappiamo come la riduzione della poesia mistica di padre Pio a una chimica prosa - le stigmate non tatuaggi di Dio, ma pennellate di iodio - avesse tentato gli scettici già prima della perizia (rimasta confidenziale) di Amico Bignami. Così nell'articolo sul «Mattino» del professor Morrica, nel rapporto del sottoprefetto di San Severo, e chissà in quante altre forme di commento destinate a sfuggire alla ricostruzione dello storico: battute mattutine presso il chiosco dei giornali, chiacchiere vespertine al circolo socialista. Ma illazioni del genere non scalfirono l'entusiasmo di chi voleva continuare a riconoscere in padre Pio un altro Cristo; anzi, ebbero probabilmente il potere di alimentarlo, preannunciando tutta una battaglia tra opposte concezioni della vita e del mondo. Se dobbiamo credere alle notizie che il guardiano del convento di Santa Maria delle Grazie, padre Paolino da Casacalenda, trasmise al ministro provinciale nei giorni immediatamente seguenti la visita del professor Bignami, la devozione popolare per padre Pio aveva presto raggiunto lo stadio del culto delle reliquie. Quando i frati

affidavano la loro biancheria sporca alle lavandaie di San Giovanni Rotondo, le camicie ritenute di padre Pio, o anche solo le parti insanguinate di quelle camicie, venivano spesso a mancare. La frenesia dei devoti, locali o forestieri, giungeva al punto di penetrare nel convento armati di forbici, per sottrarre quanto somigliava lontanamente a una reliquia: «la folla […] ci ha tagliato pianete, camici, cingoli, perfino le sedie dove sedeva Padre Pio»[7].

Scrivendo al ministro generale dell'ordine cappuccino nell'ottobre del 1919, il ministro provinciale gli partecipò i propri sforzi per contenere le dimensioni del movimento di pellegrini verso il Gargano. Padre Pio non poteva forse concedere grazie senza che i suoi devoti si scomodassero fino a San Giovanni Rotondo? «Da qualche tempo si osserva che i beneficati per intercessione del buon servo di Dio, non sono quelli che affrontano il disastroso viaggio, ma quelli che sanno pregare il Signore da lontano»: prova ne fosse la recente guarigione della signora Cozzi di Firenze, malata alla lingua, e risanata senza muoversi dall'ospedale della sua città. Al ministro generale, il ministro provinciale confessava dunque di dissuadere più gente possibile dal pellegrinaggio a San Giovanni, invitando i fedeli a rivolgersi a padre Pio con la semplice preghiera. D'altra parte, padre Pietro metteva in guardia le gerarchie romane da qualsiasi tentazione di «condurre altrove il P. Pio». In qualità di capo della provincia, lui stesso aveva passato un «brutto quarto d'ora» all'inizio di settembre, quando gli abitanti di San Giovanni avevano interpretato il suo arrivo come il segnale di un prossimo trasferimento del frate con le stigmate[8].

Padre Pietro da Ischitella diede tassative disposizioni affinché i cappuccini di Santa Maria delle Grazie non incoraggiassero il culto per padre Pio. Vietò l'ammissione al refettorio di persone secolari. Proibì il contatto di giornalisti e fotografi con il frate di Pie- trelcina. Ordinò un massimo di cautela per evitare la corsa alle reliquie («nessuno si appropri degli oggetti a lui appartenenti; e molto meno si faccia lecito di darli ad altri»). L'unica forma di devozione particolare ch'egli permise consisteva nel presentare a padre Pio immaginette sacre, sulle quali il frate era autorizzato ad annotare un pensiero[9]. Ma provvedimenti come questi - ammise il ministro provinciale, ancora scrivendo al ministro generale - potevano poco a fronte dei moventi che rendevano la gente di San Giovanni Rotondo intrattabile riguardo a padre Pio: «il fanatismo, l'orgoglio, e dirò pure l'affarismo di quella popolazione». Né si trattava soltanto di ciò, doveva ammettere padre Pietro: poiché il trasporto devozionale non era condiviso unicamente da chi abitava vicino al frate e da chi lucrava sul culto. Ogni giorno, fino a 700 lettere e telegrammi giungevano al convento da ogni dove, Toscana e Liguria, Marche e Sicilia, ma anche Francia e Inghilterra, Malta e America… Senza dire che, a volte, il cappuccino stigmatizzato pareva agire davvero come un'emanazione della Provvidenza. «È avvenuto giorni orsono il battesimo di quel giovane ebreo fiorentino, che fu prima a Roma», comunicò al ministro generale un soddisfatto padre Pietro[10].



La sfera d'azione di padre Pio non sembrava avere limiti, né sembrava averne il meraviglioso che attraverso il corpo del frate parlava agli umani. Già a fine luglio del 1919, dietro le istanze del padre provinciale, il guardiano di Santa Maria delle Grazie, padre Paolino da Casacalenda, aveva accettato di seguire alla lettera il consiglio del professor Bignami: tutti i medicinali - «compresa la tintura di iodio» - erano stati asportati dalla cella di padre Pio, e per una settimana le piaghe del cappuccino erano state bendate ogni giorno ad una ad una da padre Paolino stesso, con l'aiuto di padre Basilio e di padre Ludovico. Nulla nell'aspetto delle lesioni era mutato fino al giovedì, quando avevano assunto un colore più carico, rosso vivo. Dopodiché l'emorragia aveva ripreso più abbondante che mai, al punto che si era dovuto asciugare le mani di padre Pio fin sull'altare, durante la celebrazione della messa. «Tengo conservato nella mia stanza tutte le fasciature a cominciare dal primo giorno perché V.P. possa tenerle pronte a qualunque richiesta», aveva riferito padre Paolino a padre Pietro da Ischitella[11]. Bendate, le mani del cappuccino erano rimaste bucate.

Tra quanti si convinsero in fretta degli specialissimi poteri di padre Pio furono alcuni influenti porporati di Roma. Nel novembre del '19, il superiore di San Giovanni Rotondo ricevette dalla segreteria di Stato vaticana una lettera autografa in fondo alla quale era la firma del segretario di Stato in persona, il cardinale Pietro Gasparri. La lettera conteneva varie richieste. Anzitutto, si pregavano i responsabili del convento di avere riguardo per i latori materiali del biglietto: una tale famiglia Rosi, marchigiana, i cui componenti speravano - a dispetto della ressa intorno a padre Pio - di poter ricevere l'ostia «dalle sue mani». In secondo luogo, Gasparri domandava la cortesia di affidare alla stessa famiglia Rosi «un oggetto qualsiasi personale» del frate cappuccino, ch'egli contava di regalare alla nipote. Ma il segretario di Stato aveva una terza cosa da chiedere, più sua: «Dica al p. Pio che ogni giorno nella santa messa preghi fervidamente il Signore per il Santo Padre e per me affinché ci illumini e ci sorregga nei tanti guai in cui ci troviamo»[12].

Si sbaglierebbe ad attribuire un eccesso di significato a documenti come questo; nella sua carriera di pastore cattolico e di prelato vaticano, chissà quante lettere del genere Gasparri avrà scritto. Tuttavia, si sbaglierebbe altrettanto a trascurare un documento simile, che attesta la precoce compresenza, ai vertici della Chiesa di Roma, di una varietà di atteggiamenti rispetto al problema padre Pio. Da una parte era l'ordine cappuccino, le cui gerarchie si mostravano caute, anzi reticenti alla prospettiva di cavalcare la fama di santità del frate stigmatizzato. Dall'altra parte erano personalità vaticane di spicco, come il cardinale Gasparri o come Bonaventura Cerretti, arcivescovo di Corinto e segretario per gli Affari ecclesiastici

straordinari, che nulla facevano per nascondere la propria devozione verso padre Pio[13]. In mezzo era la congregazione del Sant'Uffizio, che nel corso dell'anno successivo - dopo avere ricevuto nuovi materiali sul cappuccino di San Giovanni Rotondo - avrebbe deciso di vederci più chiaro[14].

Il documento cruciale pervenne al Sant'Uffizio alla fine d'aprile del 1920. Era la lettera di un francescano milanese che molto faceva parlare di sé in quel periodo, dentro e fuori la comunità ecclesiale, per il suo progetto di fondare nell'Italia sabauda un'università cattolica: l'Università cattolica del Sacro Cuore[15]. Padre Agostino Gemelli aveva compiuto anche lui il pellegrinaggio di San Giovanni Rotondo, aveva incontrato padre Pio, e si era risolto a dire la sua.

2. Tutta la verità.

Nulla più del mistero delle stigmate poteva suscitare la curiosità di un sacerdote-scienziato com'era Agostino Gemelli. Le evidenze dell'istologia e i segreti della psicologia, i limiti del positivismo e le frontiere dello spiritualismo, i segni della santità e gli indizi dell'impostura: per padre Gemelli, pronunciarsi sulle stigmate di padre Pio equivaleva a tirare le somme di riflessioni, esperienze, ricerche nei campi più diversi del sapere scientifico, del sentire religioso, addirittura del vivere militare. Perciò - pur essendosi recato nel Gargano di propria iniziativa, senza che alcuna autorità ecclesiastica glielo avesse chiesto - Gemelli non esitò a fare della sua lettera privata al Sant'Uffizio una sorta di perizia ufficiosa su padre Pio[16].



Ma proprio per i pesantissimi effetti che la lettera-perizia del francescano avrebbe finito con l'avere sulla vita del cappuccino, prima di leggerla noi dobbiamo compiere un lungo passo indietro. Poiché non si intendono appieno né le ragioni del mittente, né le reazioni dei destinatari, senza ritornare nella Milano di inizio Novecento: al tempo della giovinezza di Edoardo Gemelli, e della sua conversione alla fede cristiana. Né si intendono senza seguire padre Agostino, quasi passo passo, nel quindicennio abbondante intercorso fra il suo ingresso nella comunità dei battezzati e il suo ingresso nel convento di San Giovanni: anni strapieni di storia, evidentemente, che il medico milanese aveva vissuto con frenetico attivismo, sino ad imporsi sulla scena pubblica come il primo frate d'Italia.

Se all'origine della vocazione religiosa di padre Pio era stata una barba[17], all'origine della vocazione di padre Agostino era stato un libro: una *Vita di San Francesco* letta nel settembre del 1903, in Veneto, quando il dottor Edoardo Gemelli si apprestava a concludere il proprio servizio militare[18]. Non si trattava però di una qualunque fra le mille vite del Poverello che secoli di agiografia avevano sfornato senza posa; il libro che folgorò Gemelli era la prima biografia di Francesco fondata sul metodo della storiografia positiva[19]. L'aveva pubblicata nel 1894 un pastore protestante di Strasburgo, Paul Sabatier, suscitando un terremoto europeo di perplessità, di critiche, di entusiasmi. I razionalisti si erano stupiti che uno studioso così serio ammettesse l'autenticità delle stigmate di l'rancesco; i cattolici si erano risentiti che un ministro protestante osasse impadronirsi della figura del Poverello; i protestanti si erano infastiditi di vedere celebrato un santo della Chiesa cattolica[20]. A Roma, le gerarchie vaticane avrebbero finito con l'iscrivere il volume di Sabatier sull'Indice dei libri proibiti, ma il provvedimento censorio non impedì alla *Vita di San Francesco* di trovare ovunque una messe di lettori, mentre circolava voce che l'autore fosse tra i candidati al premio Nobel per la letteratura[21].

Due mesi dopo avere letto il volume di Sabatier, Edoardo Gemelli aveva intrapreso la sua via di Damasco, sotto la specie meneghina di piazza Sant'Ambrogio: 16 novembre 1903, l'illuminazione, la chiamata, un saio a vestire il corpo svelto di un venticinquenne. E lo scandalo, così in famiglia come tra gli ex compagni di strada. Gemelli proveniva infatti da un ambiente di solide tradizioni risorgimentali e laiciste. Aveva studiato medicina alla scuola pavese di Camillo Golgi, il futuro premio Nobel[22], e le sue ricerche di laboratorio sull'istologia del cervello erano parse fare tutt'uno con frequentazioni politicamente inequivoche: Filippo Turati, Claudio Treves, l'élite del socialismo milanese e italiano[23]. Perciò, avuta notizia della sua conversione, i genitori avevano fatto visitare Gemelli da due psichiatri di Milano, ritenendo che soltanto un accesso di follia potesse giustificare lo sbandamento religioso del figlio. Perciò la stampa socialista aveva evocato a spiegazione un

«fenomeno di misticismo improvviso» oppure, viceversa, un «equilibrio mentale sempre instabile»[24]. Quanto al «Corriere della Sera», deplorando il chiasso intorno a Gemelli, l'aveva buttata sul patetico: «compianto» doveva suscitare il fraticello, non canea di familiari e amici pronti a incidergli sulla fronte «la stigmata del pazzo»[25].

Negli anni immediatamente successivi alla conversione di Gemelli, Sabatier era divenuto un personaggio di riferimento per gli intellettuali cattolici italiani, chierici e laici, che si sentivano tentati dalla via del modernismo[26]. Tra essi Antonio Fogazzaro[27], che nel novembre del 1905 aveva pubblicato il più sorprendente fra i bestseller della Belle Epoque, *Il santo.* Romanzo oggi illeggibile, eppure lettura obbligata per circoscrivere l'orizzonte d'attesa entro cui maturarono sia l'esperienza di santità di padre Pio da Pie- trelcina, sia la diffidenza verso questa di padre Agostino Gemelli. Riprendendo dal suo romanzo precedente, *Piccolo mondo moderno,* la figura di Piero Maironi, e facendone Benedetto, il santo vivo di una comunità rurale dell'alto Aniene, Fogazzaro aveva trasformato infatti in letteratura un elemento costitutivo della sensibilità modernista, la speranza in una predicazione profetica e in una parola mistica; né lo scrittore aveva nascosto quanto il personaggio di Benedetto fosse ricalcato, al contempo, sul modello evangelico e su quello francescano[28]. D'altra parte, la sensibilità religiosa dei modernisti comprendeva anche il rigetto di ogni miracolismo[29]: perciò il romanzo di Fogazzaro ruotava intorno alla scena madre del Santo che rifiuta di guarire due ammalati con la sola forza di un gesto, con il miracolo taumaturgico che le plebi si aspettano da lui.

Sulla piazza del villaggio presso Subiaco dove Maironi viene venerato come santo, ecco giungere da Arcinazzo due poveri fratelli, una ragazza che a stento si regge in piedi e un uomo portato a braccia, «spenzolato come un cadavere». Ecco le donne del paese cadere ginocchioni tutte insieme, «intorno ai carabinieri sbalorditi». Ecco gli studenti ammutolire, mentre «una cavalcata di signori e di signore» entra in piazza dalla mulattiera di Val d'Aniene. Ed ecco Benedetto - il Santo - che volontaristicamente si sottrae alla fama eristica che lo circonda («da due giorni egli si era fatto radere capelli e barba per aver udito una donna sussurrare: "è bello come Gesù"»), che nulla fa per risanare i due infermi, e che alla «turba adoratrice» spiega come la potenza e la bontà del Signore siano infinitamente più grandi di qualsiasi miracolo: salvo trovarsi costretto ad abbandonare il villaggio, dopo che la ragazza è guarita al solo contatto con il giaciglio del Santo, ma l'uomo è morto, sconfitto dalla gravità del suo male[30].

Così, il Fogazzaro del *Santo* aveva finito per attribuire al proprio *alter ego* nel romanzo, l'intellettuale Giovanni Selva, una miscela di idee confuse, un guazzabuglio di sentimenti contrastanti. Idee e sentimenti che annunciano - in qualche modo - l'intreccio di tutto quanto verrà, la storia e l'antistoria di un padre Pio nell'Italia del Novecento:

> Giovanni esitò. Quella non era la sua fede. A lui sarebbe parso di offendere il Creatore e il Donatore della ragione facendo viaggiare a lungo sul mulo degli ammalati perché un simulacro, una reliquia, un uomo, li guarisse miracolosamente. Però era fede. Era, dentro un rude involucro d'ignoranze caduche, il senso, negato alle menti superbe, dell'ascosa Verità che è Vita, radio misterioso dentro un ammasso di minerale impuro. Era fede, era incolpevole errore, era amore, era dolore, era un che visibile degli accolti più alti misteri dell'Universo. La terra stessa e la grande faccia triste della chiesa e le piccole facce umili delle casupole intorno alla piazza, parevano averne intelletto e riverenza[31].

Non è questa la sede per ragionare distesamente intorno al successo europeo del romanzo di Fogazzaro (che Paul Sabatier accolse con slancio)[32], né intorno ai legami di esso con la battaglia rifor- matrice dei modernisti d'Italia[33]. Quel che più conta registrare qui è il nome di

un altro fra i numerosi interlocutori italiani di Sabatier: proprio Agostino Gemelli, il cui incontro epistolare con il pastore protestante ebbe luogo un anno dopo la pubblicazione del *Santo,* alla fine del 1906. La disponibilità di Gemelli a corrispondere con Sabatier era allora una scelta tanto più delicata, in quanto egli stesso andava subendo la vertigine del modernismo[34].

A Strasburgo, un maturo pastore francese riconosciuto da tutti, volenti o nolenti, come l'autorità mondiale nelle cose francescane; a Milano, un impaziente seminarista italiano, assai meno noto, ma con il vantaggio che gli veniva da una formazione medica di prim'ordine: ce n'era abbastanza perché la corrispondenza di Sabatier con Gemelli ruotasse intorno alle stigmate di san Francesco d'Assisi. «Si vous faisiez une étude sur la maladie de S. François!», fu l'immediata proposta del pastore al seminarista[35]. Senza peraltro che le implicazioni della faccenda si limitassero all'eziologia di alcune piaghe vecchie di secoli, poiché per entrambi i corrispondenti muoversi sopra un simile terreno significava esplorare una frontiera strategica del contemporaneo. Equivaleva a misurarsi con il dilemma di una conciliazione possibile, o necessaria, tra verità scientifica e verità cristiana.

Fin dalla missiva inaugurale del carteggio, Gemelli non fece mistero di voler combinare l'uno e l'altro elemento della sua personalità di frate-scienziato, nello sforzo di abitare due mondi per farne uno solo: l'ontologia cattolica riconciliata con la scienza positiva, l'interesse della Chiesa coincidente con l'interesse dell'umanità. Se si è disposti a perdonargli alcuni errori nel francese, si deve ammettere che la lettera di Gemelli traboccava di energia morale e di determinazione intellettuale:

> Je suis un pauvre religieux qui a l'idée fixe de continuer des études de sciences naturelles (et surtout d'histologie, d'embriologie ecc.) à fin de pouvoir dire à ces confrères la vérité, *toute la vérité,* et de pouvoir pour cette route travailler pour l'Eglise. Mais ma actuelle campagne pour l'évolution m'attire bien des luttes et aussi bien des douleurs![36].

Nella *Vita di San Francesco,* Sabatier aveva dedicato pagine pregnanti alle stigmate del Poverello[37]. Forte di una conoscenza senza eguali delle fonti duecentesche, aveva notato qualcosa che ai lettori di fine Ottocento passò quasi inosservato, ma che un secolo più tardi avrebbe contribuito a giustificare - nel titolo di un rivoluzionario contributo alla storiografia francescana - l'idea di un'«invenzione delle stimmate»[38]. Sia chiaro: Sabatier non aveva negato affatto la realtà storica delle piaghe apparse sul corpo di Francesco dopo il soggiorno sulla Verna, nel 1224; al contrario, le aveva esplicitamente qualificate come piaghe cristiche[39]. Tuttavia, scendendo nel dettaglio anatomico della questione, Sabatier aveva distinto fra stigmate e stigmate. Tutti i documenti primitivi dov'erano descritte le piaghe di Francesco, in particolare il racconto biografico di Tommaso da Celano, le presentavano come *escrescenze* carnose: per forma e per colore, qualcosa di simile ai chiodi che avevano trafitto le membra di Cristo sulla croce. Soltanto a partire dalla letteratura francescana di seconda generazione, quella prodotta dai posteri di Francesco anziché dai compagni di vita, le stigmate erano state presentate come *ferite* aperte e sanguinolente: dunque «immaginate», in quanto tali, per suscitare un massimo di emozioni e devozioni[40].

Questo acuto distinguo tra escrescenze e ferite, Sabatier lo aveva confinato a una nota della sua *Vita di San Francesco*; ma difficilmente quella nota poteva essere sfuggita allo sguardo del medico Gemelli, quand'egli aveva letto il libro che era stato all'origine della sua scelta di cristiano e di francescano. Di fatto, proprio sopra tale distinzione padre Gemelli avrebbe fondato, vent'anni più tardi, i suoi interventi pubblici e privati sulle stigmate di san Francesco

e sulle stigmate di padre Pio[41]. Ma qui è alla corrispondenza dell'inverno 1906-907 che dobbiamo ancora guardare, per scoprire come il 9 marzo - tre mesi dopo che Sabatier lo aveva sollecitato a uno studio sulla «maladie de S. François» - Gemelli gli rispose accogliendo l'invito. Si, proprio questo egli si accingeva a fare: una ricerca sulle stigmate di san Francesco. E intendeva procedere libero da qualsiasi preoccupazione filosofica, o teologica, o mistica. «Je ne sais pas où j'arriverai», confidò il seminarista cattolico al pastore protestante[42]. Gli premeva la verità, tutta la verità.

3. La memoria di David.

Presto, già entro la fine di quel 1907, padre Gemelli fu indotto a più miti consigli. Dopo avere vissuto la crisi modernista come una crisi personale, al punto di mettere in dubbio la propria vocazione religiosa[43], il medico francescano imboccò risolutamente la strada di una nuova ortodossia cattolica: una neoscolastica che fosse al contempo scientificamente avvertita, politicamente flessibile, culturalmente egemonica. Così, mentre la crisi modernista spingeva altre anime di religiosi fuori dalla Chiesa, a causa delle persecuzioni vaticane, ma anche a suggello di scelte esistenzialmente sbagliate[44], la medesima crisi consegnò alla Chiesa di Roma un alfiere della rivincita a venire. Infaticabile alfiere, la cui bibliografia comporta - per il solo 1907 - oltre cento titoli sugli argomenti più vari di biologia, di psicologia, di pedagogia[45]. Alla fine dell'anno, in occasione di un passaggio di Paul Sabatier a Milano, l'ormai prudente Gemelli rinunciò a conoscere di persona colui che i gesuiti della «Civiltà cattolica» dipingevano come l'anima nera del modernismo internazionale[46]. Pochi mesi dopo Gemelli fu ordinato sacerdote. Quanto allo studio sulle stigmate di san Francesco, egli lo avrebbe posticipato di quasi un ventennio[47].

Fra gli innumerevoli libri che passavano allora per mano al futuro fondatore dell'Università cattolica, studi italiani di medicina legale e di teologia, studi francesi di biologia e di psichiatria, studi tedeschi di fisica teorica e di psicologia sperimentale, è da credere che sia mancato un volume ancora odoroso d'inchiostro, stampato da un ignoto editore toscano: la *Storia di David Lazzaretti profeta di Arcidosso*[48]. Narrata per la prima volta con le parole dei protagonisti grazie alla penna del frate Filippo Imperiuzzi, quella era la storia dello strano movimento religioso che si era sviluppato trent'anni prima fra i monti dell'Amiata, assurgendo agli onori delle cronache nazionali durante l'estate 1878: quando il profeta Lazzaretti, «David il Santo» per i rari suoi adepti, si era immolato contro un distaccamento di polizia salito al monte Labbro per calmarlo molto più che per ucciderlo[49]. Patetico *show-down* di un'avventura millenaristica della quale sarebbe incongruo trattare qui, se non fosse che anch'essa pertiene - in un modo o nell'altro - alla preistoria della sentenza che il Gemelli del 1920 consegnerà al Sant'Uffizio riguardo al caso di padre Pio.

Da giovane, il barrocciaio Lazzaretti aveva pensato di farsi cappuccino. Da adulto, le sue mistiche visioni lo avevano portato in un'altra direzione, più immediatamente profetica: compiuti 33 anni, e fattosi incidere sulla fronte un simbolo misterioso, il barbuto profeta dell'Amiata si era messo a predicare un confuso vangelo di prospettive messianiche e di promesse comuniste[50]. Arrestato e incarcerato a Rieti nel 1874, Lazzaretti era stato sottoposto a una perizia psichiatrica che lo aveva riconosciuto in grado di intendere e di volere. Nuovamente libero (ancorché condannato in contumacia dal Sant'Uffizio), David si era deciso a presentarsi ai propri devoti - racimolati quasi tutti nelle campagne intorno Arcidosso, Santa

Fiora, Abbadia San Salvatore - come il nuovo Messia venuto sulla terra per riparare i torti e ridistribuire le ricchezze. Il 15 agosto 1878, giorno dell'Assunta, avrebbe dovuto corrispondere alla data in cui il divino che abitava in Lazzaretti sarebbe divenuto manifesto all'intero genere umano. La fatidica giornata era finita diversamente: il profeta ucciso dalla forza pubblica, una manciata di seguaci tratti in arresto, poi processati per attentato alla sicurezza dello Stato, infine assolti per la loro patente inoffensività[51].



Più che l'evento in sé, quanto garanti a Lazzaretti una memoria durevole fu la diagnosi emessa a titolo postumo dallo scienziato più celebre del tardo Ottocento italiano ed europeo, Cesare Lombroso. In un libro che fece epoca, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia e all'estetica*, l'alienista torinese associò il nome di David Lazzaretti a quelli tanto più risonanti di Paolo di Tarso, Francesco d'Assisi, Ignazio di Loyola. Tutti santi nella tradizione della Chiesa cattolica, tutti «mattoidi» nel gergo di Lombroso: uomini cioè che una varietà di patologie riconducibili all'isteria o all'epilessia condannavano ai sintomi tipici della follia, analgesia e autolesionismo, allucinazioni e telepatia. Secondo l'autore dell'*Uomo di genio,* lo specifico del caso di Lazzaretti era stato dato dalla mania della cristomimesi: la predicazione avviata al compimento dei 33 anni; il tatuaggio sulla fronte disegnato con due C (a suggerire il primo e l'altro Cristo), come stigmata di un patto sociale contratto con Dio. Le circostanze ambientali avevano fatto il resto, precipitando la tragedia. Nell'isolamento geografico dell'Amiata, tra montanari indigenti e ignoranti, l'alienazione individuale di Lazzaretti aveva dato luogo quasi naturalmente a un'alienazione collettiva[52].

Nell'antropologia di Lombroso, importanza notevole rivestivano le «stigmate degenerative»: anomalie somatiche o psichiche riscontrabili indistintamente, a suo dire, nei geni come negli squilibrati, nei criminali come nei santi[53]. Ma all'indomani della morte dell'alienista, nel 1909, proprio la teoria delle stigmate degenerative fu presa di mira da un battagliero medico cattolico - padre Agostino Gemelli - per argomentare l'inconsistenza del sistema di pensiero lombrosiano. In un libro-necrologio maliziosamente intititolato *I funerali di un uomo e di una dottrina,* l'autore ebbe buon gioco nel dimostrare come dietro il concetto di stigmate degenerative non vi fosse nulla di scientificamente plausibile[54]. Senza fermarsi qui, Gemelli spinse oltre la propria logica elevando Lombroso a simbolo del fallimento complessivo dell'ideologia positivistica. Il peccato mortale del falso scienziato era consistito nel giurare soltanto sulla materia, con un sovrano disinteresse per lo spirito: «E il bravo Lombroso, da medico che non cura anime e non studia pensieri, ma squadra crani e osserva urine, non si è mai accorto di questo piccolo inconveniente; cioè che egli non ha mai studiato il genio dei geni e la delinquenza dei delinquenti, ma solo il corpo degli uni e degli altri»[55].

Attraverso gli studi di psicopatologia ch'egli coltivò a partire dal 1910, padre Gemelli si propose di fare esattamente il contrario di Lombroso: guardare alla realtà psichica altrettanto che all'organica, alla morale altrettanto che alla fisica, senza confondere le une con le altre. Il tutto, con la trasparente intenzione di sferrare un attacco frontale contro il materialismo, piegando la nuova psicologia a scienza delle più antiche verità in campi minati com'erano quelli della mistica e del miracolo[56]. Eppure, a dispetto di questo programma, Agostino

Gemelli sarebbe rimasto l'allievo di Camillo Golgi, che a sua volta era stato l'allievo di Cesare Lombroso[57]: avrebbe continuato a pensare e a scrivere come un uomo del positivismo. Salvo innestare, sopra le empiristiche basi della formazione medica che aveva preceduto la conversione, un volontaristico sovrappiù di pregiudizi devoti: finendo col produrre un discorso dove l'auspicata conciliazione fra verità scientifica e verità cattolica somigliava a un'imbarazzante confusione.

Nella cultura laica *fin de siècle,* la santità era sembrata ridursi all'isteria[58]. Apparizioni mariane, piaghe eristiche, estasi femminili, levitazioni maschili, un po' tutta la fenomenologia del misticismo era stata rubricata come patologia psicosomatica[59]. Aveva dunque trionfato, secondo parole di Gemelli, il «materialismo medico» di impronta lombrosiana, che faceva di Gesù un estatico, di san Paolo un epilettoide, di san Francesco un abulico, di santa Teresa un'isterica. Inoltre, aveva prevalso - per l'enorme influenza della scuola parigina di Jean-Marie Charcot, in particolare negli studi di Félix Babinski - la teoria della suggestione, stando alla quale molti sintomi dell'isteria sono prodotti per «psittacismo», una sorta di pappagallismo delle parole e dei Gesù. Come a dire: la malattia dei nervi rende isterici, e l'imitazione degli isterici rende mistici… In un ampio saggio del 1912, *Nevrosi e santità*[60], padre Gemelli volle smontare questo edificio argomentando scientifica- mente il carattere soprannaturale della mistica. In particolare, dimostrando come la psicopatologia potesse spiegare tutt'al più i «fenomeni inferiori» del misticismo (le visioni, le luci, i suoni, le estasi), legati a neuropatie dei soggetti, ma come fosse impotente a spiegarne i «fenomeni superiori»: l'intuizione del divino, o almeno del trascendente[61].

Santità e nevrosi non erano sinonimi, protestò Gemelli. Per convincersene bastava restringere l'oggetto di studio ai «veri mistici», escludendo «quei "mistici da clinica psichiatrica" che dei primi non sono altro che la caricatura, ovvero quei mistici nei quali noi abbiamo uno strano miscuglio di santità e di malattia». Al fine di screditare il misticismo, e la religione in generale, gli psichiatri alla Lombroso avevano a bella posta confuso gli uni con gli altri: i rari «grandi mistici», «che hanno trovato una nuova forma di vita e che l'hanno realizzata», con le legioni dei «mistici inferiori degenerati senza genio, nevropatici senza potenza intellettuale e volontaria». La distinzione andava ristabilita, e a quel punto le cose risultavano chiare. La cultura cattolica doveva ammettere che i veri mistici non erano sfuggiti a tare nervose; mentre la cultura laica doveva rassegnarsi all'evidenza per cui nei mistici veri era «una potenza creatrice di vita, una logica costruttiva, una espansione realizzatrice, in una parola, un genio, caratteri che mancano assolutamente nei mistici di clinica»[62].

Come si vede, Gemelli inciampava sulle contraddizioni di una logica che voleva essere insieme empirica e dogmatica, razionalistica e fideistica. Ma le difficoltà in cui il medico francescano si dibatteva agli sgoccioli della Belle Epoque, cercando di quadrare il cerchio di scienza e credenza, non erano soltanto sue. Il decennio precedente lo scoppio della Grande Guerra corrispose in Italia come in Europa a una rivolta generalizzata contro la dea *Physis* dei positivisti, e a una ricerca affannosa di nuovi fondamenti morali e spirituali[63]. La cultura europea visse allora una crisi di crescenza, un disagio diffuso a fronte di un paesaggio materiale e immateriale sempre più sconvolto dal progresso, dalle scosse telluriche della modernità[64]. In un contesto del genere, l'intellighenzia cattolica e la laica scoprirono margini di dialogo insospettati e insospettabili. Fra i nomi ricorrenti sotto la penna di padre Gemelli, quand'egli discettava di nevrosi, miracoli e santità, era quello di Giovanni Gentile[65]. Fra i critici più severi del sistema di pensiero lombrosiano erano i giovani protagonisti della stagione delle riviste fiorentine: Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini[66]. E soprattutto Papini

parlava una lingua culturalmente meticcia, dove il vitalismo da avanguardia non escludeva né una fascinazione per la teosofia, né la tentazione del misticismo[67].

Poco prima che padre Gemelli pubblicasse *Nevrosi e santità,* nelle librerie italiane aveva fatto capolino un «romanzo futurista» che risultò sfuggente alla lettura dei contemporanei, mentre appare genialmente perspicuo allo sguardo di noi posteri[68]. Nel marzo del 1911, stampandolo a proprie spese per la casa editrice di Filippo Tommaso Marinetti, un sodale di Papini - Aldo Palazzeschi - aveva pubblicato *Il codice di Perelà.* Vi si raccontava la storia di un uomo che era fatto come tutti gli altri uomini, con la non piccola differenza che lui era una nuvola d'uomo: un uomo di fumo. Sceso da un camino sulla terra a 33 anni, Perelà aveva suscitato il comprensibile stupore della gente e l'ovvia eccitazione dei fotografi. I pazzi del manicomio lo avevano salutato come un secondo Messia, «Voi potreste essere benissimo un Dio per gli uomini». Ma era stata l'umanità intera, dai più augusti sovrani ai più oscuri cittadini, che aveva convenuto di affidargli la scrittura di una nuova costituzione del mondo, il codice di Perelà. Timidamente, l'uomo di fumo era sembrato accettare la proposta. A quel punto, però, si era consumata contro di lui la vendetta degli uomini in carne e ossa, che lo avevano arrestato e processato. In tribunale, particolarmente duro era risuonato l'intervento dell'Arcivescovo, che non aveva esitato a suggerire - se possibile - il «taglio della testa» di Perelà. Allora, l'uomo di fumo aveva preferito dileguarsi attraverso il camino della sua cella di prigione. La nuvoletta mite e silenziosa era ascesa in cielo[69].

All'uscita del *Perelà,* si pensò che l'uomo di fumo rappresentasse un'eterea ma evidente incarnazione cristologica[70]. Oggi, piuttosto che la cristomimesi di Perelà gli storici della letteratura preferiscono sottolineare i meriti stilistici di un romanzo che dissolveva il personaggio tridimensionale della narrativa ottocentesca, sospendendo tra cielo e terra un antieroe insieme presente e assente, corporeo e volatile, reale e surreale[71]. Comunque stessero le cose, il timido Palazzeschi si aspettava dal proprio libro (così scriveva a Marinetti) un «successo clamoroso»[72]. La risposta del pubblico fu invece deludente: molte delle settemila copie che l'autore aveva pagato di tasca propria rimasero invendute. Altrettanto distratta fu la reazione dei critici. Restò isolata la voce di Papini, che salutò nel *Perelà* «le roman le plus fantasque et extraordinaire qu'on ait publié dans notre langue»[73].

I tempi non erano adatti per gli uomini di fumo: alla vigilia di quella gigantesca crociata dei popoli che sarebbe stata la prima guerra mondiale[74], non si sentiva il bisogno di una rappresentazione dissacrante del messianismo. In pochi erano disposti a farsi beffe delle aspettative confuse ma diffuse, vaghe ma urgenti, di una società pronta a rispondere al disincanto del mondo attraverso un nuovo investimento religioso. All'indomani della Grande Guerra, ancora Papini avrebbe insistito, generosamente, per convincere Palazzeschi a ristampare il *Perelà* presso Attilio Vallecchi, l'ex tipografo fiorentino che andava imponendosi sulla scena nazionale come un editore tecnicamente abile e culturalmente spregiudicato[75]. Ma proprio in quel giro di anni fra 19190 1920, Papini stesso - da neoconvertito al cristianesimo - avrebbe lavorato con Vallecchi per produrre l'esatto contrario del romanzo di Palazzeschi: una grafica rappresentazione della vera vita di Gesù di Nazareth, e del suo immenso sacrificio[76].

4. I fifoni e gli impostori.

Padre Agostino da San Marco in Lamis era uno dei due direttori spirituali di padre Pio: cui serviva inoltre da confessore, dopo essergli stato maestro di teologia al convento di

Serracapriola. Nell'autunno del 1911 - poco dopo che il frate di Pietrelcina, scrivendo a padre Benedetto da San Marco in Lamis, aveva preso a copiare a man salva dalle *Lettere ed estasi* di Gemma Galgani - padre Pio raggiunse padre Agostino nel convento di Venafro, dove questi era stato trasferito per insegnare sacra eloquenza ai giovani sacerdoti. E fu appunto a Venafro, tra l'ottobre e il dicembre di quell'anno, che padre Agostino visse da presso le estreme esperienze mistiche di padre Pio: dolori stigmatici, visioni estatiche, vessazioni sataniche. Durante le crisi, più di una volta padre Agostino fece accorrere al convento un medico del luogo, perché fosse dato a occhi clinicamente addestrati di assistere allo spettacolo ed eventualmente di emettere una diagnosi[77].

Senza averne la certezza, possiamo supporre che un'analoga motivazione indusse padre Agostino da San Marco in Lamis a coinvolgere nella faccenda un altro padre Agostino: Agostino Gemelli, l'iperattivo sacerdote che tanti italiani conoscevano ormai come scienziato, come intellettuale, come polemista. Risalente a fine gennaio del 1912, un biglietto di padre Gemelli testimonia l'avvenuto contatto: «Reverendo padre, mi scriva pure esponendomi quanto crede e io procurerò risponderle come so, come posso»[78]. Forse, non si sbaglia a ipotizzare che il cappuccino avesse deciso di rivolgersi al francescano per le sue competenze di studioso dei rapporti fra nevrosi e santità, al fine di chiedergli lumi sullo stato psicofisico di padre Pio. Non risulta che al primo contatto ne siano seguiti altri. L'episodio va comunque segnalato, poiché fu probabilmente in tale occasione che padre Gemelli venne a conoscere l'esistenza di padre Pio.



I percorsi dei due padre Agostino tornarono ad avvicinarsi - senza toccarsi - durante la prima guerra mondiale. A partire dalla primavera del ’16, il direttore spirituale di padre Pio fu mobilitato come cappellano militare. Servì non al fronte ma negli ospedali di guerra, dapprima a Palazzolo sull’Oglio vicino a Bergamo, quindi a Orzano presso Udine, poi ancora a Palazzolo dal marzo 1917 al settembre 1918 (quando, malato di spagnola, ritornò al Sud per curarsi nel convento di San Marco la Catola)[79]. In quegli stessi anni, padre Gemelli andò avanti e indietro fra Milano e la zona di guerra, segnalandosi all’attenzione del Comando supremo, dei soldati e dell’opinione pubblica come un eloquente portavoce della crociata antiteutonica[80]. I diari di alcuni cappellani militari avrebbero trasmesso agli storici istantanee folgoranti della mobilitazione patriottico-religiosa di Gemelli: le omelie pronunciate «vestito da capitano, con guanti, speroni e non gli mancava neppure lo scudiscio»[81]; l’attesa prolungata dei fanti, a digiuno per ore davanti al confessionale pur di ricevere da lui l’assoluzione, e poi l’ostia direttamente dalle sue mani[82]; la celebrazione di una messa nelle retrovie immediate del fronte, dove le sacre particole furono distribuite «in minutissimi frammenti», per comunicare *en masse* dei soldati i cui peccati erano già stati assolti dal fuoco della battaglia[83].

Il contributo di sacerdoti come Gemelli all’apologetica e alla mistica dell'*unìon sacrée* non mancò di lasciare perplesse alcune anime di credenti. Un ufficiale di fanteria ebbe a notare, scrivendo a un amico: «qua l’Imitazione di Cristo ricorda precetti di cui stiamo applicando il rovescio»[84]. Neppure l’attivismo di Gemelli per promuovere fra i soldati la devozione verso il Sacro Cuore[85] suscitò l’unanimità dei consensi, all’interno stesso della compagine ecclesiale: se, da Bergamo, un prete come don Angelo Roncalli faceva il possibile per portare la sua pietra all’edificio gemelliano[86], dalla vicina Cremona un prete come don Primo Mazzolari esprimeva pubblicamente i propri dubbi intorno a un risveglio religioso «fatto di medaglie, d’imagini, di devozioni e… superstizioni»[87]. Quel ch’era più grave, il furore patriottico di padre Gemelli lasciò perplesso il ministro generale dell’ordine francescano, frate Serafino Cimino, che già nel settembre 1915 gli riferì l’impressione «disastrosa» dei vertici dell’ordine e - fece capire - del papa in persona. «Potrebbe scrivere peggio un guerrafondaio ad oltranza? potrebbe esser più fiero e meno cristiano un secolare nel predire disfatte al nemico, chiunque esso sia?» Diventasse quindi più cauto, Gemelli, nel predicare e nel pubblicare. Si ricordasse che da militare aveva cura dei feriti nel corpo, da sacerdote dei feriti nello spirito. Null’altro gli veniva chiesto, meno che mai a fronte degli sforzi di Benedetto XV per «far abbreviare l’immane mondiale sciagura»[88].

La corrispondenza che padre Agostino da San Marco in Lamis scambiò con padre Pio da Pietrelcina per l'intera durata del conflitto lo mostra riservato nell'interpretare il ruolo di sacerdote alla guerra. Di là da certe frasi di circostanza sulla salvezza della patria e sulle speranze di vittoria, padre Agostino partecipò a padre Pio - scrivendogli dal Friuli e poi dal Bergamasco - una quotidianità ospedaliera fatta di piaghe da sanare, menti da confortare, lutti da elaborare. A pochi chilometri da Palazzolo sull'Oglio, il sergente Roncalli viveva allora l'esperienza di cappellano con una determinazione bellicista degna di padre Gemelli[89]: infastidito dalle «chiacchiere inutili» che gli «sfaccendati» propinavano sulla pace, indifferente alle «noiose e ripetute querimonie muliebri» e alle «facili lagrime» per i caduti, impaziente di veder partire per il fronte anche i «nostri imberbi soldatini», cioè i ragazzi del '99[90]. Padre Agostino apparteneva invece a quel buon terzo di cappellani poco entusiasti dell'ardore patriottico degli altri due terzi[91]. Forse, valeva per lui il principio generale secondo cui la maggioranza dei religiosi meridionali si sentiva aliena dalle implicazioni politiche del conflitto militare[92]. Certo è che durante la Grande Guerra, nel carteggio con il frate di Pietrelcina, padre Agostino parlò non la lingua del fucile, ma la lingua della pastorale[93].

E padre Pio? Poca guerra, nella sua Grande Guerra. Arruolato come prete-soldato a dispetto di una diagnosi di tisi, fu dapprima mantenuto in osservazione all'ospedale militare di Caserta, poi assegnato alla 10ª Compagnia di sanità militare, di stanza a Napoli. Riuscì a starvi poco, perché ottenne (non senza raccomandazioni) un anno di licenza per motivi di salute, ch'egli trascorse dividendosi fra la casa natale di Pietrelcina e i conventi cappuccini di Foggia e di San Giovanni Rotondo. Nel 1917, le peregrinazioni sanitarie e militaresche di padre Pio lo portarono a muoversi ancora fra San Giovanni e Napoli. Giudicato idoneo ai servizi interni, il soldato Forgione venne aggregato alla caserma Sales del capoluogo partenopeo, dove trascorse i mesi da settembre a novembre: lamentando sempre, nelle lettere ai direttori spirituali, l'improntitudine di medici che non tenevano in conto le sue mille malattie. Ottenne comunque una nuova licenza, che lo avrebbe infine riconsegnato al destino del chiostro.



«La sanità militare è la più camorristica delle associazioni napoletane»: severo, fin dal 1915, il giudizio di un intellettuale interventista, dopo una breve esperienza in zona di guerra[94]. Se l'accusa era ingenerosa in quanto riferita alle retrovie del fronte, essa diveniva pertinente a misura che ci si allontanava dalle Dolomiti o dal Carso, e soprattutto se si scendeva lungo la dorsale appenninica verso le regioni meridionali della penisola[95]. Alle compagnie di sanità erano stati assegnati, dopo l'entrata in guerra dell'Italia, quasi tutti i preti-soldati i quali, non avendo ottenuto la qualifica di cappellani, erano stati costretti a vestire l'uniforme grigioverde[96]. Molti fra loro avevano trovato il modo di servire in ospedali militari vicino alle province d'origine o alle diocesi di appartenenza: il che non contribuì a farne soldatimodello. La caserma Sales di Napoli - dove fu anche padre Pio - arrivò a contare novecento sacerdoti militari, che presso i cappellani stessi ebbero fama di indolenza e di egoismo, «specialmente […] i cappuccini»[97].

Il giudizio dei patrioti sulle sezioni di sanità era reso più negativo ancora dalla forza di un pregiudizio: quello secondo cui gli ospedali militari erano covi di imboscati. Di fatto, in Italia come in altri paesi coinvolti nella Grande Guerra, il conflitto aperto contro gli austriaci diede luogo a una guerra civile strisciante dei soldati contro i medici[98]. Molti fanti ricorrevano ai più antichi espedienti del sapere popolare, o alle ultime astuzie della vita di trincea, per allontanarsi dal fronte grazie a un certificato medico: simulando malattie organiche, fingendosi pazzi, praticando l'autolesionismo. Viceversa, molti medici svilupparono un occhio clinico per sbugiardare i simulatori, imparando a riconoscere dietro tutta una sintomatologia - varici, emorroidi, eczemi, faringiti, blenorragie, coliche, reumatismi, sciatiche[99] - nient'altro che il tentativo dei fanti di fare i furbi pur di non battersi (e pur di non morire). Quanto agli ufficiali, erano spesso combattuti tra l'affetto per i propri uomini e il rigetto della loro ipocrisia. «Tutti piagnucolano artriti, dolori, indigestioni», annotò nel 1916 un ufficiale in servizio sull'altopiano di Asiago, Carlo Emilio Gadda; «alcuni a ragione, altri schifosamente, per fifa». Da qui la sua «rabbia convulsa» contro «i fifoni e gli impostori»[100].

Nell'autolesionismo, i medici colsero il segno più evidente dell'inferiorità morale e mentale di certi fanti, l'epifania di un'umanità primitiva e selvaggia[101]. D'altronde, il codice militare era severissimo con i soldati riconosciuti colpevoli di avere volontariamente attentato a se stessi: dal '16 in poi fu prevista la fucilazione, da eseguire per opera di un plotone appartenente al reparto stesso del condannato[102]. Anche qui, inesauribile risultò la casistica degli espedienti dissimulati come incidenti: flemmoni da iniezioni di petrolio, trementina, benzina, ascessi da iniezioni di feci disciolte, causticazioni chimiche con sostanze irritanti, causticazioni termiche con sostanze bollenti, congiuntiviti indotte, mutilazioni con armi da

taglio, ferite con armi da fuoco[103]. Soprattutto frequenti erano le autolesioni alle mani e ai piedi, che avrebbero dovuto logicamente produrre un certificato di inabilità al combattimento; senonché i medici stavano più che mai in guardia, quando riscontravano nei fanti fucilate sul dorso di una mano o squarci alle dita di un piede…[104].

Il libro più cospicuo che padre Gemelli trovò il tempo per scrivere durante la Grande Guerra, *Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare*, conteneva fra l'altro un'eziologia dell'autolesionismo[105]. Oltreché elencare le più diffuse tra le patologie simulate o volontariamente provocate, il medico francescano rifletteva sui nessi fra pratiche autolesionistiche e cultura popolare, aggiungendovi un'ipotesi scientifica sul legame tra simulazione e nevrosi[106]. In poche parole, Gemelli riteneva che gli autolesionisti fossero una miscela di furfanteria e di psicopatia. Inutile cercare in lui la pietà di cui si sarebbe mostrato capace - all'indomani del conflitto - un Aldo Palazzeschi, cui si devono pagine tra le più intense che la letteratura di guerra abbia prodotto sull'ambiente degli ospedali militari, «dove i veri malati soffrono vicino ai malati falsi che soffrono più di essi e sono anche più compassionevoli»[107]. Niente di simile in padre Gemelli, che puntò contro gli autolesionisti il medesimo dito accusatore ch'egli puntava contro gli psicastenici, gli scrupolosi, gli allucinati, i predisposti emotivi, i suggestionati e gli autosuggestionati, i pelandroni, e quant'altro gergo gli servi a descrivere i traumi mentali dei fanti e gli effetti dello *shell shock*[108].

Fu lontano dalla zona di guerra, in uno di quei nosocomi del Mezzogiorno dove tendevano a riunirsi, nella denuncia degli arcipatrioti, imboscati del fronte e imboscati delle retrovie, che il prete-soldato Francesco Forgione visse i mesi più drammatici della Grande Guerra italiana: la rotta di Caporetto lo colse ricoverato all'ospedale napoletano della Trinità, peraltro senza strappargli - nelle lettere ai direttori spirituali - una sola parola di commento[109]. Le settimane precedenti, trascorse alla caserma Sales, avevano esasperato padre Pio. Molto più che dei bollettini militari, il frate cappuccino si preoccupava delle proprie condizioni di salute, giudicandole così gravi da immaginare una fine ormai prossima: «se Gesù non mi sosterrà e non mi verrà in aiuto, dovrò soccombere certissimamente»[110]. Lo spirito e il corpo di padre Pio erano troppo presi dalla guerra contro il male per fare spazio alla guerra contro gli austriaci. «Mi dispiacerebbe oltremodo uscire da questo mondo non per il chiostro ma per la caserma, con questi stracci maledetti», spiegò il frate al suo direttore di coscienza[111].



Gli archivi hanno conservato qualche traccia dell'umana genia di preti-soldati che si aggiravano a centinaia, totalmente inoperosi, per i corridoi della caserma Sales di Napoli: salvo rivolgersi all'Ordinariato militare di Roma denunciando i lazzi dei colleghi laici, e chiedendo di venire impiegati come scritturali o come aiutanti di sanità[112]. Gli archivi non hanno conservato, invece, tracce significative del modo in cui i commilitoni partenopei percepirono la figura del prete-soldato Forgione, alla vigilia dei meravigliosi eventi che avrebbero fatto di lui il cappuccino con le stigmate. Se vogliamo farcene un'idea, siamo costretti a lavorare un po' di fantasia. Per esempio, immaginando che padre Pio abbia prodotto sui colleghi impressioni analoghe a quelle maturate da un ufficiale del Regio Esercito ricoverato in un ospedale di guerra del Goriziano, dove - nel «buggerio di preti» che assistevano i malati - spiccava «un tipo tutto speciale di asceta» che si chiamava Teadina. Magro, slavato, girava per le corsie «come fosse sempre in un altro mondo», leggendo a più non posso fra le pagine unte di un breviario e nascondendone il contenuto ai vicini sbeffeggianti. Entrava in camerata quando gli altri già dormivano, o passava la notte dentro una chiesetta lì vicino, in mistica contemplazione fino alle sette dell'indomani.

Scrivendone alla madre, l'ufficiale ricoverato - un invalido di guerra, Ernesto Rossi[113] - si scusava per la troppo lunga descrizione, eppure insisteva: «Ti assicuro che è un soggetto che metterebbe conto di essere ben studiato. In altri tempi l'avrebbero tenuto in odore di santità, ma un psichiatra moderno non ci penserebbe due volte a mandarlo al manicomio»[114]. Fortunatamente per lui, il prete Teadina non incontrò mai sulla propria strada il moderno psichiatra padre Agostino Gemelli.

5. Un mistico da clinica psichiatrica

Al convento cappuccino di San Giovanni Rotondo, padre Gemelli trascorse poco piu di una giornata, fra il 19 e il 20 aprile 1920. Con padre Pio in persona, trascorse una manciata di ore. Per ammissione di Gemelli stesso, non vi fu affatto una visita medica: non esame istologico delle piaghe di padre Pio, né esame neurologico del paziente. Si trattò piuttosto di «un interrogatorio psichiatrico», cui il francescano sottopose il cappuccino «senza che egli se ne avvedesse, con innocente artificio»[115]. Ma giunti a questo punto nella ricostruzione della storia, possiamo tranquillamente affermare che il medico francescano non avesse bisogno di maggior tempo per rimettere al Sant'Uffizio la lettera-perizia sul frate con le stigmate. Un'idea di padre Pio si era formata nella sua mente ben prima di quel fuggevole incontro.

Sarebbe esagerato sostenere che fosse un'idea uguale a quella che Cesare Lombroso si era fatto di un cappuccino mancato, il mattoide David Lazzaretti. Ma era pur sempre un'idea fondata sulla rappresentazione del misticismo come una variabile dell'isteria, quale il discorso positivistico del tardo Ottocento aveva trasmesso alla scienza psichiatrica del primo Novecento. Inoltre, era un'idea fondata sul sospetto per le malattie simulate e le pratiche autolesionistiche, quale la medicina di guerra aveva ossessivamente nutrito durante il primo conflitto mondiale. Infine, era un'idea fondata sulla persuasione che la Chiesa cattolica dovesse fare affidamento, per imporsi nell'Italia postbellica, sopra strumenti più aggiornati che il culto dei santi: culto che aveva svolto il suo ruolo nella Grande Guerra, quando i fanti si erano affidati ai santi quasi per scaramanzia, ma che apparteneva al passato delle devozioni più che al loro futuro[116]. Sommandosi a tutto questo nella mente di Gemelli, l'esperienza *de visu* di San Giovanni Rotondo dovette fare il resto: nulla di meno seducente dell'arcaico spettacolo di un santo vivo e di folle incantate dalle sue piaghe, agli occhi di un sacerdote che si apprestava a perseguire - attraverso l'Università cattolica del Sacro Cuore - un programma nuovo di egemonia culturale e di riconquista politica[117].

Nel documento inoltrato al Sant'Uffizio dopo il sopralluogo a San Giovanni, Gemelli sostenne di essere stato indotto al viaggio dalla fama di santità di padre Pio, dunque dal proposito di chiedergli qualche preghiera di intercessione. Senonché, avuta la cortesia di inaugurare la lettera in questi termini, il frate milanese cambiò rapidamente di tono. Erano «leggende e racconti incontrollabili» quelli che circolavano in Puglia intorno ai miracoli di padre Pio. Ed era fucina di «pratiche superstiziose» la propaganda che i cappuccini del Gargano avevano montato intorno alle stigmate. Giusta, quindi, la scelta delle autorità ecclesiastiche di far visitare padre Pio dai medici: giusta, ma insufficiente. Perché non era attraverso la clinica patologica, né attraverso la ricerca biologica in generale, che si potevano distinguere i casi veri di misticismo dai casi falsi. Il problema padre Pio andava risolto al di fuori di ogni «grossolano materialismo medico», allargando il campo di studio alla psicologia sperimentale[118].

Padre Gemelli non ebbe niente da ridire sulla vita religiosa di padre Pio, che gli sembrò esemplare. In compenso, ebbe molto da ridire sull'«atmosfera di suggestione» che circondava il cappuccino con le stigmate, alimentata dallo zelo di padre Benedetto da San Marco in Lamis: il consigliere e il protettore di padre Pio, l'ex ministro della provincia di Foggia, «colui che racconta fatti straordinari che meriterebbero di essere sottoposti a controllo». Stando così le cose - e a fronte dell'«accorrere incessante» di pellegrini italiani come stranieri - Gemelli mostrò pochi dubbi sul da farsi. Occorreva «togliere per alquanto tempo il P. Pio dall'ambiente artificioso in cui è», sottoponendolo all'esame di una commmissione mista formata da un medico, da uno psicologo e da un teologo. La presenza di quest'ultimo rischiava peraltro di servire a poco, in quanto il frate di Pietrelcina non presentava «nessuno degli elementi caratteristici della vita mistica»[119].

Più che un essere umano abitato dal sovrumano, padre Pio era un povero di spirito: «un uomo a ristretto campo della coscienza, abbassamento della tensione psichica, ideazione monotona, abulia», poterono leggere nella lettera-perizia di Gemelli i membri della congregazione del Sant'Uffizio. Ed erano parole pesanti come pietre. Dieci anni prima - in polemica con la scuola transalpina di Charcot - l'autore di *Nevrosi e santità* aveva criticato le teorie psichiatriche sulla suggestione che facevano derivare i sintomi del misticismo dallo psittacismo, dall'imitazione isterica di parole e di gesti[120]. Ma dopo avere incontrato il frate di Pietrelcina, il medico di Milano formulò la propria ipotesi diagnostica proprio come un epigono del luminare di Parigi: «Si tratta di un caso di suggestione inconsciamente prodotto

dal Padre Benedetto in un soggetto malato com'è il P. Pio e che ha condotto a quelle caratteristiche manifestazioni di psittacismo che sono proprie della struttura isterica»[121].

Qualche settimana dopo avere inviato al Sant'Uffizio la prima lettera, padre Gemelli ne mandò una seconda, più breve, dov'erano precisate nel dettaglio le misure da adottare per raggiungere una diagnosi certa. Alcune di queste coincidevano con quelle consigliate l'anno prima dal professor Bignami: ripulire la cella di padre Pio da quanto poteva esservi di improprio, e vietargli l'accesso a medicine provenienti da fuori il convento; mantenere ingessato uno degli arti («o meglio un arto superiore e uno inferiore») sufficientemente a lungo da consentire la cicatrizzazione delle piaghe, e con una fasciatura abbastanza stretta da precludere l'introduzione di qualsiasi sostanza fra il gesso e la pelle[122]. Altre misure suggerite da Gemelli guardavano invece, più che agli aspetti farmacologici e dermatologici della questione, ai suoi risvolti psicologici e ambientali. Bisognava sottoporre padre Pio a una visita psichiatrica rigorosa, verificando la diagnosi di «isterismo» o di «psittacismo (Babinski)». Inoltre, bisognava allontanare dal convento padre Benedetto da San Marco in Lamis. Bisognava esaminare al microscopio la «sostanza colorante» che macchiava le palme di padre Pio. Bisognava controllare sistematicamente il cibo da lui ingerito e il suo vomito. Bisognava determinare con precisione la sorgente del profumo aromatico che emanava dalle mani del frate, impedendogli l'utilizzo di comuni profumi[123].

Quando, di li a poco, le gerarchie vaticane si sarebbero risolte a trattare il problema padre Pio con gli antichi strumenti del potere inquisitoriale[124], lo spirito delle relazioni mediche di Gemelli avrebbe gravemente aleggiato sopra le teste dei consultori del Sant'Uffizio. Buona parte delle loro mosse sarebbe stata ispirata dalla convinzione di avere a che fare non già con un santo vivo, meno che mai con un altro Cristo, ma piuttosto - nella crudele definizione dell'autore di *Nevrosi e santità* - con un mistico da clinica psichiatrica[125].

6. Gesù italiano.

La lapide, è possibile scoprirla ancora adesso, murata a 2550 metri di altezza nella roccia dolomitica della Tofana di Rozes, presso Cortina d'Ampezzo:

TUTTI AVEVANO LA FACCIA DEL CRISTO
NELLA LIVIDA AUREOLA DELL'ELMETTO
TUTTI PORTAVANO L'INSEGNA DEL SUPPLIZIO
NELLA CROCE DELLA BAIONETTA
E NELLE TASCHE IL PANE DELL'ULTIMA CENA
E NELLA GOLA II. PIANTO DELL'ULTIMO ADDIO.

Gli storici faticano a precisare la data in cui questa epigrafe fu posta all'ingresso della galleria del Castelletto, scavata dagli alpini italiani nel 1916 per sorprendere con l'esplosione di una mina gli austriaci che controllavano l'avamposto; né gli storici conoscono per certo il nome di colui che le parole della lapide ebbe a dettare[126]. Qualcuno ha evocato la vena poetica di un milite ignoto, che le avrebbe originariamente graffite alPinterno di una baracca. Qualcun altro ha fatto il nome di un reduce di guerra presto incoronato con il lauro di poeta, Giuseppe Ungaretti. Più convincente suona l'attribuzione del testo al «grande invalido» Carlo Delcroix: l'ufficiale fiorentino - privato sulla Marmolada degli occhi e delle mani - che fu personaggio di spicco del reducismo organizzato, prima di affermarsi come gerarca fascista e come solerte officiante del culto di Mussolini[127].

L'epigrafe del Castelletto ha inciso fin sulla roccia delle Dolomiti il *topos* dannunziano secondo il quale la Grande Guerra era stata una Passione per infinite reincarnazioni del Redentore, poveri cristi in grigioverde il cui sacrificio doveva nuovamente valere la salvezza dell'umanità. Senonché un conto era sostenerlo prima di Vittorio Veneto, quando ancora si combatteva, e ogni immagine veniva buona ai fini della propaganda; altro conto era sostenerlo a guerra finita, quando il luogo comune del *Povero cristo* (il titolo di un romanzo di Mario Mariani)[128] evocava ormai - più che la poesia della salvezza attraverso la guerra - la prosa di un dopoguerra troppo avaro per soldati sfuggiti all'inferno delle trincee, ma condannati al purgatorio da un'Italia che sembrava non capirli o addirittura non amarli. Per Gabriele D'Annunzio e i suoi seguaci più convinti, il disagio postbellico di questa passione senza redenzione assunse la forma politica dell'impresa di Fiume[129]. Per altri, meno inclini del Comandante a tradurre le idee in azione, il disagio di un calvario senza salvezza assunse la forma letteraria della geremiade intorno a quello che i poveri cristi avrebbero meritato, e che non andavano ricevendo.

Poveri cristi, o santi maledetti: nel 1921, la facile eloquenza di Kurt Suckert (poi Curzio Malaparte) avrebbe regalato ai fanti delle Dolomiti e del Carso una voce in falsetto, eppure difficile da dimenticare[130]. Più genuina, benché meno altisonante, l'eco delle «sante creature» trasmessa nel '20 da un altro scrittore toscano, l'Aldo Palazzeschi di *Due imperi… mancati*. Rimasto lontano dalle trincee per ragioni di salute, ma mobilitato nelle retrovie dapprima all'ufficio degli approvvigionamenti, quindi alle «eredità militari», le cose da far riavere alle famiglie dei caduti, l'autore prebellico dello smagato *Codice di Perelà* portò sui soldati della Grande Guerra uno sguardo reso tanto più pietoso dalla scelta - intervenuta nel frattempo - di ritornare al cristianesimo. Palazzeschi riconobbe nei fanti altrettanti «oppressi» sui quali era caduto «tutto il peso dell'ingiustizia della menzogna della viltà, della vostra incoscienza, tutto il male del mondo». «Caporetto non fu che la minaccia di quella che doveva essere la loro giustizia», si poté leggere in *Due imperi… mancati*[131]: parole che autorizzavano a pensare (a torto) che Palazzeschi condividesse con Suckert la fiducia nei mussoliniani Fasci di combattimento come lo strumento politico offerto ai poveri cristi per consumare la loro rivincita.

Se Ardengo Soffici salutò in *Due imperi* un «volume santo»[132], Giovanni Papini - lui stesso rinato cristiano - confessò a Palazzeschi di sentirsi vicino a lui come mai in precedenza, proprio perché il mite inventore del personaggio di Perelà non era caduto, fra il 1914 e il '15, nella trappola dell'interventismo, non si era illuso che la salvezza del mondo potesse venire dalla guerra. Il direttore di «Lacerba» sì, anche troppo: «ma dal '16 a ora la mia repugnanza e la mia disillusione sono andate crescendo gigantescamente. E oggi, come te, maledico e condanno ciò che esaltai». «L'orrore ci ha insegnato quel che veramente siamo», scrisse Papini a Palazzeschi il 9 luglio 1920. E intendeva: siamo cristiani, non possiamo che essere cristiani. Nella medesima lettera, parlò con toni sommessi dell'opera cui stava alacremente lavorando dall'estate del '19. «Il mio prossimo libro non è che una trascrizione moderna e appassionata dei quattro evangelisti», spiegò all'amico di penna e di fede[113].

Falsa modestia. In realtà, Papini andava costruendo quel libro, insieme all'editore Vallecchi, come un bestseller programmato a tavolino. Ne curò la veste nei più minuti dettagli grafici e tipografici, suggerendo di stamparlo con la linotype americana, pretendendo una carta più calandrata del solito, imponendo di comporlo in caratteri bodoniani[134]. Soprattutto, Papini riuscì ad annusare l'aria dell'epoca, lo *Zeitgeist* dell'immediato dopoguerra, abbastanza per convincere Vallecchi di avere tra le mani l'opera più importante che l'autore

avesse mai scritto e la più accattivante che l'editore avesse mai pubblicato. Fin dal luglio del '19, Papini aveva previsto un «successo immenso e lungo» non soltanto al di qua delle Alpi, né solo al di qua dell'Atlantico, ma anche oltreoceano, negli Stati Uniti d'America[135]. Previsione azzeccata: uscito nelle librerie italiane alla vigilia di Pasqua del 1921, e tradotto entro un paio d'anni nelle maggiori lingue straniere, la *Storia di Cristo* si sarebbe effettivamente rivelata un caso editoriale, uno straordinario bestseller[136]. Di più: un segno dei tempi, il corrispettivo spirituale per il mondo del dopoguerra del *Santo* di Fogazzaro per il mondo d'anteguerra.

A fine settembre del 1920, dopo avere vergato duemilaquat- trocento pagine, Papini giunse al capitolo finale, quello della crocifissione: «il grido ultimo nel buio della terra»[137]. Scrivendo all'amico Domenico Giuliotti, l'autore negò recisamente le voci secondo cui si apprestava a sottomettere la *Storia di Cristo* al giudizio della congregazione dell'Indice, per ottenere dal Vaticano un *imprimatur* che scongiurasse l'inclusione dell'opera fra i libri proibiti[138]. In pratica, egli fece qualcosa di molto simile, coordinandosi con i gesuiti (in particolare con padre Enrico Rosa, l'influente direttore della «Civiltà cattolica») per una revisione in comune delle bozze[139]. Quale indizio più istruttivo della distanza che separava il Papini della *Storia di Cristo* dal Fogazzaro del *Santo*? Quindici anni prima, lo scrittore vicentino aveva concepito la pubblicazione del suo romanzo come una spina nel fianco della Chiesa di Pio X: un appello che valesse a frenarne la deriva reazionaria, se non proprio a spingerla verso una riforma modernista[140]. Ora, lo scrittore fiorentino consegnava alla Chiesa di Benedetto XV la sua versione della storia di Cristo come si consegna una macchina da guerra. Con lo zelo dei neofiti, Papini poneva la propria penna al servizio di un progetto di restaurazione della *societas christiana* dove fede, santità e religione dissolvessero la politica e la modernità in un nuovo Medioevo[141].

«Riconquistare qualcuno dei perduti»: questo l'obiettivo che Papini aveva fissato per la *Storia di Cristo*[142]. A noi manca la possibilità di sapere quanti fra i lettori dei ponderosi due tomi fossero cattolici da sempre, e quanti invece fossero individui perduti, riconsegnati alla Chiesa grazie al libro di Papini. Certo è che cinquantamila copie dell'opera andarono smerciate entro i primi tre mesi dopo l'uscita in libreria, altre ventimila entro la fine dell'anno[143]: per i tempi, tirature da capogiro. «La *Storia di Cristo* è comprata e letta da quasi tutti i preti del Chianti», scrisse Giuliotti a Papini nel maggio del 1921[144]. In agosto, un altro amico, in villeggiatura nelle campagne dell'Aretino, lo informava: «Il mio albergo non possiede che due libri: l'*Artusi* e la *Storia di Cristo»*[145]. E fuori dall'albergo - scherzava l'amico - per le abetine e le faggete, per le pinete e le fratte, per i viottoli e lungo i torrenti, in mano ai gentili come agli ebrei, ai cristiani come agli scettici, dovunque si scoprivano copie della *Storia di Cristo*! «Vedo il suo sorriso soddisfatto e vendicativo dietro le lenti da dieci pollici»[146].



Aveva da essere vendicativo, il sorriso di Papini, poiché i recensori più accreditati si erano subito accaniti contro il suo libro, facendolo a pezzi[147]. Né la critica avrebbe cambiato registro durante gli anni successivi: poche opere importanti pubblicate in Italia tra la fine della prima guerra mondiale e l'inizio della seconda suscitarono altrettanta unanimità di consensi negativi quanto la *Storia di Cristo.* A caldo, il sodale di sempre, Ardengo Soffici, si limitò a rimpiangerne il «cattivo gusto»[148]. Altri lettori, meno ben disposti, si sarebbero detti schifati dall'ipocrisia del falso cristiano[149]. O avrebbero messo alla berlina l'espressionismo che informava l'intero racconto, fino alla scena madre della crocifissione, con «lo stiramento dei muscoli e lo slogamento delle ossa di Gesù in croce»[150]. E se queste erano reazioni di laici, nemmeno fra i cattolici sarebbero mancate le riserve: ancorché espresse a mezza voce, a fronte di un'accoglienza entusiastica nella maggior parte degli ambienti ecclesiali[151]. Pur offrendo a Papini la cattedra di Letteratura italiana della neonata Università cattolica e la direzione della rivista «Vita e Pensiero»[152], anche padre Gemelli prese le distanze dall'«industrialismo» della *Storia di Cristo*[153], cioè (diremmo oggi) dalla logica di marketing che l'aveva ispirata.

In Italia, neppure gli intellettuali più acuti afferrarono il fatto che l'espressionismo e l'industrialismo di Papini rappresentavano essi stessi un segno dei tempi. E che il colpo di genio dello scrittore fiorentino era consistito proprio nell'applicare un paradigma estetizzante e una scommessa commerciale a un tema intoccabile, ma sorprendentemente *à la page,* com'era la vita di Gesù. Per trovare qualcuno abbastanza sensibile da capirlo occorre spostarsi oltreoceano, in quei protestanti Stati Uniti d'America che Papini aveva pronosticato terra di conquista per il cattolicissimo suo libro. Nel 1923, fu Charlie Chaplin a intuire il potenziale di spettacolo contenuto nella *Life of Christ*[154], e a sollecitare i produttori di Hollywood per una trasposizione cinematografica dove lui medesimo avrebbe interpretato il personaggio di Gesù. Che cosa? L'omino con bastone e bombetta, Charlot, l'«ebreo» Chaplin, trasfigurato nel Cristo di Papini? Ce n'era abbastanza per lasciare interdetti i responsabili delle *majors* hollywoodiane, e si fini col non farne nulla[155].

Sul mercato editoriale italiano del 1921, l'unico titolo capace di reggere il confronto con la *Storia di Cristo* fu libro di tutt'altro genere: un romanzo licenzioso, *Cocaina* di Pitigrilli[156]. Ma al di là delle differenze di soggetto, stile, valore (per tacere della differenza di prestigio tra il famoso Papini e un Pitigrilli appena rivelatosi al grande pubblico), i due titoli partecipavano di una cultura comune. Entrambi muovevano dall'intenzione di scuotere il

lettore attraverso lo scandalo morale. Entrambi investivano sul racconto del corpo come tecnica deputata alla sollecitazione dei sensi. Soprattutto, entrambi rivelavano, sul fronte letterario, i postumi più duraturi del trauma della Grande Guerra. Il disgusto profondissimo, irreparabile, per qualunque concezione progressiva del mondo e della storia; la morbosa attrazione per il putrido, il corrotto, l'immondo; l'idea fissa di un nemico da cui guardarsi, l'ossessione per il complotto da smascherare, la rabbia contro il traditore da punire[157]: altrettanti motivi che il Pitigrilli di *Cocaina* declinò banalmente, quasi leziosamente, mentre il Papini della *Storia di Cristo* li interpretò furiosamente e, a suo modo, splendidamente.

Nell'avviso ai lettori posto all'ingresso del libro, Papini si limitò a sostenere ch'egli voleva propiziare un «rinvenimento del Cristo»[158]. Ma in chiusura, Papini si spinse fino a pregare Gesù di riapparire sulla terra, «sia pure un breve ritorno, una venuta improvvisa, subito seguita da un'improvvisa scomparsa»[159]. «Noi ti preghiamo che tu ritorni ancora una volta fra gli uomini che ti uccisero, fra gli uomini che seguitano a ucciderti, per ridare a tutti noi, assassini nel buio, la luce della vita vera»[160]. A fronte di una pagina come questa - e a prescindere dal suo contenuto scopertamente retorico - come impedirsi di evocare le meravigliose notizie che avevano circolato nell'Italia meridionale a partire dall'inverno 1918-19? Come non pensare alla figura di padre Pio, l'altro Cristo? E come dimenticare la profezia stando alla quale il cappuccino con le stigmate non avrebbe vissuto oltre la soglia dei suoi 33 anni, che cadevano appunto nel 1920? Senza nominare padre Pio, del quale forse non sospettava ancora l'esistenza[161], Giovanni Papini parlava la medesima lingua dei pellegrini che andavano sciamando a migliaia verso il Gargano.



Quando si accingeva a licenziare le bozze della *Storia di Cristo,* Papini aveva trovato nella posta una lettera particolarmente intensa, spedita da Parigi. Il mittente era un reduce del Carso approdato sulla Senna con la sua valigia di poeta; un po' per sbarcare il lunario, un po' perché ammirava Mussolini, aveva lavorato quale corrispondente del «Popolo d'Italia» prima di impiegarsi presso il ministero degli Esteri italiano. Al convertito Papini, Giuseppe Ungaretti scriveva per parlare di cristianesimo e di amore. Quanto bisogno si sentiva, nell'Italia di un dopoguerra più frastornato che vittorioso, di qualcuno che dicesse agli italiani: fate del vostro amore un Dio! Comunque si fosse chiamato, quel qualcuno sarebbe stato lui stesso una nuova figura eristica: «sarà Gesù, […] che è creatura italiana». Già, perché nessun popolo al mondo era capace d'amore quanto il popolo italiano. Un amore che lo gonfiava, lo soffocava, gli scoppiava nel cuore come una bestemmia, «quest'amore eh'è una piaga, e un balsamo e un giogo», amore che urlava come una tigre e piangeva come un pulcino, e che nessuno si sarebbe mai dovuto permettere di trasformare in «ninnolo da salotto». «Quel giorno la pace entrerebbe forse nei nostri tuguri; ma la nostra terra diverrebbe inutile come un convento di frati».[162]

Erano, quelle di Ungaretti, parole politiche non meno che poetiche[163]. Gli storici dovrebbero tenerle a mente quando si sforzano di ricostruire la miscela di delusioni e di speranze, di premonizioni e di paure, di sensibilità e di fedi, che nel corso degli anni venti avrebbe contribuito a rendere carismatica la figura di Mussolini[164], fino ad accomodare un'intera nazione dentro il vestito clerico-fascista. Ma Ungaretti si sbagliava almeno su un punto. Nell'autunno italiano del 1920, non tutti i conventi di frati riuscivano inutili. Non quello cappuccino di San Giovanni Rotondo, intorno al quale si stava giocando una delicata partita di amore e di odio.

NOTE al CAPITOLO SECONDO

1. Cit. in GERARDO DI FLUMERI (a cura di), *Le stigmate di Padre Pio da Pietrelcina. Testimonianze. Relazioni,* Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 1995, p. 151. La relazione del dottor Romanelli era allegata a una lettera da lui trasmessa al ministro provinciale dell'ordine cappuccino, padre Pietro da Ischitclla, il 19 maggio 1919.
2. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, t, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 9, allegato 4 (lettera a padre Pietro da Ischitella, 19 maggio 1919).
3. Si veda J. BOUH.ET, *Padre Pio. Des foudres du Saint-Office à la splendeur de la vérité,* Presses de la Renaissance, Paris 2002, p. 90.
4. Si veda F. M. SNOWDF.N, *The Conquest of Malaria ltaly, 1900-1962,* Yale University Press, New Haven 2006, pp. 38 sgg.
5. L'intera relazione di Bignami è trascritta in GERARDO DI FLUMERI (a cura di), *Le stigmate di Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 173-79. Le citazioni alle pp. 174 e 178.
6. Si veda *ibid.,* p. 173 nota.
7. Cit. in R. ALLEGRI, *Padre Pio. Un Santo fra noi,* Milano, Mondadori 1999, p. 185 (lettera di padre Paolino da Casacalenda a padre Pietro da Ischitella, 8 agosto 1919).
8. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini*, P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 9, allegato 6 (lettera a padre Giuseppe Antonio da San Giovanni in Persiceto, 19 ottobre 1919).
9. Disposizioni della Definizione Provinciale per il Convento di S. Giovanni Rotondo, ibid., *doc. 9, allegato 2.*
10. *Relazione del P. Provinciale dei Cappuccini di Poggia al P. Generale dell'Ordine, intorno alP. Pio in data io ottobre 1919, ibid.,* doc. 14, allegato 5.
11. *Ibid.,* doc. 9, allegato 5 (31 luglio 1919).
12. Datata dal Vaticano, 19 novembre 1919, la lettera del cardinal Gasparri è integralmente riprodotta in PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. 1 cit., pp. 1201-2 nota.
13. Sulla visita di monsignor Cerretti a San Giovanni Rotondo, il 28 maggio 1920, si veda *ibid.,* p. 1201 nota.
14. Si veda *infra,* capitolo iv, pp. 125-56.
15. Si veda L. MANGONI, *L'Università cattolica del Sacro Cuore. Una risposta della cultura cattolica alla laicizzazione dell'insegnamento superiore,* in *Storia d'Italia, Annali,* vol. 9 cit., pp. 975-1014.
16. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 4 (19 aprile e 2 luglio 1920). La lettera di Gemelli e la sua appendice, di un paio di mesi più tarda, sono state pubblicate da GERARDO DI FLUMERI, *Il beato padre Pio da Pietrelcina,* Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 2001, pp. 421-27.
17. Si veda *supra,* capitolo 1, p. 26.
18. Si veda G. COSMACINI, *Gemelli,* Rizzoli, Milano 1985, p. 95.
19. Si veda P. SABATIER, *Vie de Saint François d'Assise,* Fischbacher, Paris 1894. Il libro era stato tradotto in italiano nel 1898, presso le edizioni Loescher di Roma.
20. Seguo qui L. DALARUN, La malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggendefrancescane, Biblioteca francescana, Milano 1994, pp. 24 sgg.
21. Si veda S. MIGLIORE, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra '800 e '900,* Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, Istituto storico dei cappuccini, Roma 2001, pp. 38- 43.

22. Si veda p. MAZZARELLO, *Il Nobel dimenticato. La vita e la scienza di Camillo Golgi,* Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 419 sgg.
23. Si veda G. COSMACTNI, *Gemelli* cit., pp. 36 sgg.
24. Le citazioni, tratte rispettivamente da «Il Tempo» e «La Lombardia», in F. OLGIATI, *L'Università cattolica del Sacro Cuore,* Vita e Pensiero, Milano 1955, pp. 8-12.
25. Così R. SIMONI, *Il fraticello di Rezzato,* in «Corriere della Sera», 4 dicembre 1903.
26. Si veda L. BEDESCHI, *Modernismo a Milano*, Pan, Milano 1974, pp. 8 sgg.; s. G. FRANCHINI, *Nuovi documenti sugli esordi della Società intemazionale di studi francescani fondata da Paul Sabatier*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LI (1997), n. 1, pp. 35-96.
27. Si veda *Carteggio Fogazzaro-Sabatier,* a cura di E. Passerin d'Entrèves, in «Fonti c documenti» (pubblicazioni delTUniversità di Urbino), 1973, n. 2, pp. 7 sgg.
28. Si veda lo studio fondamentale di p. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro,* il Mulino. Bologna 1998, soprattutto pp. 146 sgg.
29. Resta insuperato M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo,* Einaudi, Torino 1963, qui soprattutto pp. 128 sgg.
30. A. FOGAZZARO, *Il santo,* Baldini & Castoldi, Milano 1905, pp. 210-32.
31. *Ibid.,* pp. 211-12.
32. Si veda *Carteggio Fogazzaro-Sabatier* cit., pp. 25 sgg.
33. Si veda A. ZAMBARBIF.RI, *Fede e religiosità fra tendenze laiche e modernismo cattolico,* in G. DE ROSA (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa,* vol. III: *L'Italia contemporanea,* Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 173 sgg.; in., *Una «riforma morale ed intellettuale»: i primi echi modernisti de «Il Santo»,* in P. MARANGON (a cura di), *Antonio Fogazzaro e il modernismo,* Accademia Olimpica, Vicenza 2003, pp. 145-53; ID., *«Il Santo» commentato. Primi interventi e approfondimenti,* in AA.VV., *Le carte e gli uomini Storia della cultura e delle istituzioni (secoli XVIII-XX). Studi in onore di Nicola Raponi,* Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 175-205.
34. Si veda p. ALBONEITI, *Padre Gemelli e il modernismo,* in «Fonti e documenti» (pubblicazioni dell'Università di Urbino), 1973, n. 2, p. 655.
35. *Corrispondenza Sabatier-Gemelli, ibid.,* p. 661 (lettera del 7 dicembre 1906).
36. *lbid.,* p. 659 (lettera del 2 dicembre 1906).
37. Si veda P. SABATIER, *Vie de Saint François di., pp.* 330 sgg. e 401-12.
38. Mi riferisco ovviamente a c. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto,* Einaudi, Torino 1993.
39. Si veda p. SABATIER, *Vie de Saint François* cit., pp. 401-2.
40. *Ibid.,* p. 340 nota.
41. Si veda *infra,* capitolo v, pp. 179 sgg.
42. Corrispondenza Sabatier-Gemelli *cit., p. 662.*
43. Si veda p. ALBONETTI, *Padre Gemelli* cit., pp. 650 sgg.; G. COSMACINI, *Gemelli* cit., pp. 96 sgg.
44. Nell'impietoso giudizio di Benedetto Croce, i modernisti italiani erano «pretacci e fratacci miscredenti»: cit. in p. G. ZUNINO, *La Repubblica e il suo passato II fascismo dopo il fascismo, il comuniSmo, la democrazia: le origini dell'Italia contemporanca,* il Mulino, Bologna 2003, p. 338.
45. Si veda E. PRETO (a cura di), *Bibliografia di Padre Agostino Gemelli,* Vita e Pensiero, Milano 1981.
46. *Si veda* Corrispondenza Sabatier-Gemelli *cit., p. 663.*
47. Si veda A. GEMELLI, *Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza,* in «Vita e

Pensiero», X (1924), fase, io, pp. 580-603. Su questo, si veda *infra,* cap. v, pp. 179 sgg.

48. Tipografia nuova, Siena 1905.
49. Per la biografia di Lazzaretti e la ricostruzione degli eventi, si veda A. PETACCO, *Il Cristo dell'Amiate. La storia di David Lazzaretti* (1978), Mondadori, Milano 2003.
50. Resta perspicua la lettura del fenomeno proposta da E. J. HOBSBAWM, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale* (1959), Einaudi, Torino 1966, pp. 85 sgg.
51. Si veda F. PITOCCO, *Lo sguardo «dall'interno». La «manifestazione» del Messia David Lazzaretti,* in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1998, n. 1, pp. 5-40.
52. Si veda C. LOMBROSO, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia e all'estetica,* Fratelli Bocca, Torino 1888, pp. 394 sgg.
53. Si veda D. ERIGESSI, *Cesare Lombroso,* Einaudi, Torino 2003, in particolare pp. 274-306; p. MAZZARELLO, *il genio e l'alienista. La strana visita di Lombroso a Tolstoj,* Bollati Boringhieri, Torino 2005.
54. A. GEMELLI, *Cesare Lombroso. I funerali di un uomo e di una dottrina,* terza edizione aumentata, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1911, pp. 138 sgg.
55. *Ibid.,* p. 167.
56. Si veda A. GEMELLI, *Le guarigioni di Lourdes dinnanzi alla scienza,* in «La Scuola cattolica», luglio 1908, pp. 15-32; ID., *La lotta contro Lourdes Resoconto stenografico della discussione sostenuta alla Associazione Sanitaria Milanese (10-11 gennaio 1910) con note e commenti,* Libreria editrice fiorentina, Firenze 1911.
57. Si veda P. MAZZARELLO, *Storia della medicina pavese da Spallanzani e Scarpa a Golgi, vol.* V, a cura di E. Gabba, Società pavese di storia patria, Pavia 2000, pp. 369-99*;* ID*., Il Nobel dimenticato* cit., pp. 68 sgg.
58. Si veda c. MAZZONI, *Saint Hysteria* cit.
59. Entro un'ampia bibliografia, mi limito a citare: J. DIDI-HUBERMAN, *Invention de l'hysterie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpétrière,* Macula, Paris 1982; J. GOLDSTEIN, *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Ninetcenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; N. EDELMAN, *Les métamorphoses de l'hystérique. Du début du xvf siècle à la Grande Guerre,* La Découverte, Paris 2003.
60. A. GEMELLI, *Nevrosi e santità Risultati della psicopatologia nello studio dei fenomeni mistici,* in «La Scuola cattolica», XL (1912), pp. 171-85 e 341-55.
61. *Ibid*., pp. 177-79
62. *Ibid.,* p. 346.
63. Si veda R. WOHL, *La generazione del 1914,* Jaca Book, Milano 1984; L. MANGONI, *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Otto e Novecento,* Einaudi, Torino 1985.
64. Entro una bibliografia sterminata, mi limito a rinviare a s. KERN, *Il tempo e lo spazio* la percezione del mondo tra Otto e Novecento, *il Mulino, Bologna 1988.*
65. Si veda A. GEMELLI, *Nevrosi e santità* cit., p. 350; in., *la lotta contro Lourdes* cit., pp.189- 190. Vent'anni dopo, proprio padre Gemelli sarebbe stato designato da Gentile come l'autore della voce «Miracolo» dell'Enciclopedia italiana.
66. Si veda G. PAPINI e u. PREZZOLINE *La coltura italiana,* Lumachi, Firenze 1906.
67. Sul pensiero di Papini, una guida sicura resta quella di M. ISNENGHI, *Giovanni Papini,* La Nuova Italia, Firenze 1972.
68. Si veda W. PEDULLÀ, *Le armi del comico. Narratori italiani del Novecento,* Mondadori, Milano 2001, pp. 94 sgg., oltreché ID., *Il ritorno dell'uomo di fumo,* Marsilio, Venezia 1987.

69. A. PALAZZESCHI, *Il codice di Perelà. Romanzo futurista,* in ID., *Tutti i romanzi,* a cura di G. Teliini, vol. I, Mondadori, Milano 2004, pp. 131-352 (le due citazioni alle pp. 262 e 324).
70. Si veda G. T. [GINO TELUNI], *Notizie sui testi,* in A. PALAZZESCHI, *Tutti i romanzi* cit., p. 1480.
71. Mi appoggio qui sulla solida prospettiva critica di G. TELUNI, *Introduzione,* in A. PALAZZESCHI, *Tutti i romanzi* cit., pp. XCIII sgg.
72. F. T. MARINETTI e A. PALAZZESCHI, *Carteggio,* con un'appendice di altre lettere a Palazzeschi, a cura di P. Prestigiacomo, Mondadori, Milano 1978, p. 18 (lettera del luglio 1910).
73. Così in una recensione sul «Mercure de France», cit. in G. T., *Notizie sui testi* cit., p. 1487.
74. Si veda s. AUDOIN-ROUZEAU e A. BECKF.R, *La violenza, la crociata, il lutto* cit.
75. Si vedano le lettere di Papini a Palazzeschi pubblicate in appendice di F. T. MARINETTI e A. PALAZZESCHI, *Carteggio* cit., pp. 142-43. Il Perelà verrà effettivamente ristampato da Vallecchi nel 1920, con lievi modifiche rispetto al testo originario.
76. Si veda *infra,* pp. 84 sgg.
77. Si veda Y. CHIRON, *Padre Pio. Le stigmatisé* cit., pp. 60-63.
78. Il biglietto è riportato in PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I cit., p. 316 nota.
79. Oltre che dall'epistolario con padre Pio, i movimenti sono attestati dal suo diario: AGOSTINO DA s. MARCO IN LAMIS, *Diario,* a cura di padre Gerardo di Flumeri, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 1975.
80. Si veda G. DE ROSA, *I cattolici,* in AA.VV., *Il trauma dell'intervento,* 2914-1919, Vallee- chi, Firenze 1968, pp. 165-201; L. BRUTI LIBERATI, *Il clero italiano nella grande guerra,* Editori Ritmiti, Roma 1982, pp. 82-83; M. FRANZINELLI, *Padre Gemelli per la guerra,* La Fiaccola, Ragusa 1989.
81. Così un cappellano d'ospedale, Giovanni De Dominiciis, cit. in R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati (1915-1919),* Studium, Roma 1980, p. 83.
82. Si veda la testimonianza del cappellano militare cit. in C. CARAVAGLIOS, *L'anima religiosa della guerra,* Mondadori, Milano 1935, p. 80.
83. Cito da un articolo non firmato pubblicato in un periodico di Lecco: *La Comunione dopo la battaglia,* in «Il Resegone», 13-14 agosto 1915.
84. Cit. in c. CARAVAGLIOS, *L'anima religiosa* cit., p. 255 (torinese, il tenente rispondeva al nome di Angelo Perron, e sarebbe poi caduto sull'Ortigara).
85. Si veda A. ZAMBARBIERI, *Per la storia della devozione al Sacro Cuore in Italia tra '800 e* '900, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1987, n. 41, pp. 410 sgg.; F. DE GIORGI, *Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione alS. Cuore,* in «Ri vista di storia della Chiesa in Italia», XLvm (1994), n. 2, pp. 440 sgg.; D. MENOZZI, *Il Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società,* Viella, Roma 2001, pp. 264 sgg.
86. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Vita militare,* buste 130 e 131, *passim.*
87. P. MAZZOLARI, *Diario (1905-1926),* a cura di A. Bergamaschi, Edizioni dehoniane, Bologna 1974, p. 489 (30 aprile 1916: ma si trattava di un testo che don Mazzolari rese pubblico). Importanti osservazioni sul tema in c. MICCOLI, *Don Primo Mazzolari: una presenza cristiana nella cronaca e nella storia,* in «Cristianesimo nella storia», 6 (1985), pp. 561-98.
88. ASV, Segreteria di Stato, Epoca moderna, Guerra 1914-18, rubrica 244, fasc. 127, Padre

Gemelli, 1915-17, doc. 244.G.6.C (lettera «riservatissima» del 4 settembre 1915).

89. Per il contesto, si veda M. GUASCO, La *predicazione di Roncalli,* in G. ALBERIGO (a cura di), *Papa Giovanni,* Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 126 sgg. Sull'attività di Roncalli come cappellano militare, più devota che completa l'informazione fornita da M. BENIGNI, *Papa Giovanni XXIII chierico e sacerdote a Bergamo. 1892-1921,* Glossa, Milano 1998, pp. 288-323.
90. Le citazioni, rispettivamente, in A. G. RONCALLI / GIOVANNI XXIII, *Lettere ai familiari, 1901-1962,* a cura di L. Capovilia, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1968, vol. I, p. 48 (al fratello Saverio, 6 maggio 1917); AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Vita militare,* b. 130, *Alle donne bergamasche* (testo a stampa, 1917); *ibid.,* b. 130, *I nostri giovanissimi territoriali* (testo a stampa, 1917).
91. Si veda R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra* cit., p. 84; M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi,* Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 157-58.
92. Secondo quanto lamentato da L. GASPAROTTO, *Diario di un fante* (1919), Nordpress, Chiari (Bo) 2002, p. 67 (29 maggio 1917). Si veda anche, sul terreno storiografico, il bilancio di L. BRUTI LIBERATI, *Il clero italiano* cit., p. 32.
93. La corrispondenza di guerra di padre Agostino da San Marco in Lamis è integralmente riportata (con altra) in PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I cit., pp. 785-1078.
94. G. BOINE, *Carteggio,* vol. II: *Giovanni Boine-Emilio Cecchi (¡911-1917),* a cura di M. Marcinone e S. E. Scalia, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1972, p. 183 (lettera di Boine a Cecchi, 30 novembre 1915).
95. Si veda O. DE NAPOLI, *La Sanità militare in Italia durante la prima guerra mondiale,* Apes, Roma 1989.
96. Soltanto dopo l'avvento del fascismo, gli ecclesiastici sarebbero stati dispensati dal servizio militare.
97. Così nelle parole del cappellano don Guido Astori, cit. in R. MOROZZO UHI.LA ROCCA, *La fede e la guerra* cit., p. 137.
98. Obbligato il rimando al libro ormai classico di A. GIBELLI, *L'officina della guerra* cit. Fondamentale anche B. BIANCHI, La *follia e la fuga. Nevrosi di guerra, diserzione e disobbedienza nell'esercito italiano (1915-1918),* Bulzoni, Roma 2001.
99. La rassegna nel diario di guerra di un medico fiorentino, G. FRONTALI, *la prima estate di guerra,* il Mulino, Bologna 1998, p. 71.
100. C. E. GADDA, *Giornate di guerra e di prigionia* cit., p. 134.
101. Si veda A. GIBELLI, *L'officina delta guerra* cit., pp. 10 e 147.
102. Si veda M. SILVESTRI, *Isonzo 1917,* Einaudi, Torino 1965, pp. 85-86.
103. Si veda P. MELOGRANI, *Storia politica detta Grande Guerra,* Laterza, Bari 1972, pp. 239- 243.
104. Si veda M. ISNENGHI, *I vinti di Caporetto nella letteratura di guerra*, Marsilio, Padova 1967, pp. 28 sgg.
105. Ricchissimo di temi e di implicazioni, questo volume è stato acutamente riletto da c. POGUANO, *La grande guerra e l'orologio della psiche,* «Belfagor», XLI (1986), n. 4, pp. 381-406 (in particolare pp. 387 sgg.). Si veda anche v. LABITA, *Un libro simbolo: «il nostro soldato» dì Agostino Gemelli,* in «Rivista di storia contemporanea», III (1986), pp. 402-29.
106. Si veda A. GEMELLI, *Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare,* prefazione di padre G. Semeria, Treves, Milano 1917, pp. 186 sgg.
107. A. PALAZZESCHI, *Due imperi… mancati* (1920), a cura di M. Biondi, Mondadori, Milano 2000, p. 95.

108. Si veda A. GEMELLI, *Il nostro soldato* cit., rispettivamente pp. 129, 174, 218, 325, 332, 336. Sulle implicazioni eugenetiche di un simile discorso, si veda F. CASSATA, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia,* Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 60-61.
109. Si veda PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I cit., pp. 957-58 (lettere a padre Agostino da San Marco in Lamis, 29 ottobre e 3 novembre 1917).
110. *Ibid.,* p. 942 (lettera del 19 settembre 1917 a padre Benedetto da San Marco in Lamis).
111. *Ibid.*
112. Asv, Segreteria di Stato, Epoca moderna, Guerra 1914-18, rubrica 244, fasc. 405, *Sacerdoti militari nella Caserma Sales di Napoli,* 1916, doc. 244.M.6.a.
113. Sulla sua esperienza in prima linea e il suo ferimento, si veda G. FIORI, *Una storia italiana. Vita di Ernesto Rossi,* Einaudi, Torino 1997, pp. 28-29.
114. E. ROSSI, *Guerra e dopoguerra. Lettere 1915-1930,* a cura di G. Armani, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 52-53 (lettera del 18 gennaio 1917).
115. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, doc. 14, allegato 1, pp. 16-17 (*Relazione e proposte del Rev. P. Gemelli OM.*).
116. Si veda A. GEMELLI, Il nostro soldato cit., pp. 165 sgg. Per il contesto, si veda R. MOROZZO DELLA ROCCA, Il culto dei santi tra i soldati (1915-1918), in E. FATTORINI (a cura di), Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915), Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 225-33.
117. Si veda soprattutto A. GEMELLI, *Perché i cattolici italiani debbono avere una loro Università* (1922), in ID., *Idee e battaglie per la coltura cattolica,* Vita e Pensiero, Milano 1933, PP- 54-60. La migliore introduzione ai caratteri del programma di Gemelli (e ai limiti stessi del suo contenuto di novità rispetto ai discorso cattolico tradizionale) resta quella di G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità* (1980) in in., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 21-92; si veda anche in., *Padre Agostino Gemelli, Università cattolica e regime fascista,* in «Studi storici», XLV, aprile-giugno 2004, n. 2, pp. 609-24.
118. ACDF, *Relazione e proposte* cit., pp. 16-17.
119. *Ibid., p. 17.*
120. Si veda *supra,* pp. 69-70.
121. ACDF*, Relazione e proposte* cit., p. 18.
122. *Ibid.,* p. 19.
123. *Ibid.*
124. Si veda *infra*, capitolo IV, pp. 126 sgg.
125. L'approdo finale - successivo di settantanni - dell'approccio medico di un padre Gemelli è da ricercare in L. CANCRINI, *Perizia psichiatrica su padre Pio,* in «MicroMega», 1999, n. 3, pp. 194-200.
126. R. STRiFFLER, Guerra di mine nelle Dolomiti: Lagazuoi, Castelletto 1915-7917, Panorama, Trento 1997; H. SCHNF.EBERGER, La montagna che esplode. Kaiserjäger e alpini sul Castelletto della Tofana, Gaspari, Udine 2003.
127. Si veda c. CARAVAGUOS, *I canti delle trincee. Contributo al folklore di guerra,* Leonardo da Vinci, Roma 1930, p. ni (epigrafe). Sulla figura di Delcroix, si veda A. VITTORIA, *Delcroix, Carlo,* in *Dizionario biografico degli italiani,* vol. 36, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1988, pp. 471-77.
128. Si veda M. MARIANI, *Povero cristo,* Sonzogno, Milano 1920.
129. Sul carattere decisivo dell'avventura fiumana nella costruzione dell'Immaginario fascista, si veda M. A. LEDEEN, *D'Annunzio a Fiume,* Laterza, Roma-Bari 1975; c. SALARIS,

Alla festa della rivoluzione. Artisti e libertari con D'Annunzio a Fiume, il Mulino, Bologna 2002.

130. Si veda c. MALAPARTE, *Viva Caporetto Rivolta dei santi maledetti* (1921), a cura di M. Biondi, Vallecchi, Firenze 1995. Su questa stagione dell'opera di Malaparte, la guida piti affidabile viene da M. BIONDI, *Igiorni dell'ira. Apologia di Caporetto,* in *m., Scrittori e miti totalitari. Malaparte Pratolini Silone,* Edizioni Polistampa, Firenze 2002, pp. 13 sgg.
131. A. PALAZZESCHI, *Due imperi... mancati* cit., pp. 169-70.
132. La missiva di Soffici è riportata in F. T. MARINETTI e A. PALAZZESCHI, *Carteggio* cit., p. 162 (lettera del 1° luglio 1920).
133. *Ibid,* p. 143.
134. Si veda c. PAPINI e A. VALLECCHI, *Carteggio (1914-1941),* a cura di M. Gozzini, Vailecchi, Firenze 1984, p. 128 (lettera del 15 settembre 1919).
135. *Ibid.,* p. 119 (lettera del 17 luglio 1919).
136. Si veda G. RAGONE, Un secolo di libri. Storia dell'editoria in Italia dall'Unità al postmoderno cit., pp. 101 e nota, 114.
137. D. GIULIOTTI e G. PAPINI, *Carteggio,* vol. I: 1923-/927, a cura di N. Vian, Edizioni di Storia c Letteratura, Roma 1984, p. 76 (lettera a Giuliotti del 30 settembre 1920).
138. Si veda *ibid.*
139. Si veda A. M. FIOCCHI S.I., Giovanni Papini e il padre Enrico Rosa S. I. (Su documentazione del nostro Archivio), in «La Civiltà cattolica», 111 (1956), pp. 253-57.
140. La ricostruzione più completa resta quella di p. NARDI, *Antonio Fogazzaro,* Mondadori, Milano 1938, pp. 555 sgg.
141. Si veda M. CILIBERTO, *Tra «societas christiana» e cesarismo: Giovanni Papini*, in S. GENTILI (a cura di), *Giovanni Papini, Vita e Pensiero*, Milano 1983, pp. 83-91; R. VIVARELLI, *Osservazioni su uno scritto polìtico di Giovanni Papini*, in M. HERLING e G. REALE (a cura di), *Storia, filosofia, letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, Bibliopolis, Napoli 1999. PP- 746-48.
142. D. GIULIOTTI e G. PAPINI, *Carteggio* cit., p. 80 (lettera a Giuliotti dell'11 ottobre 1920).
143. Si veda R. RIDOLFI, *Vita di Giovanni Papini,* Mondadori, Milano 1957, p. 205.
144. D. GIULIOTTI C G. PAPINI, *Carteggio* cit., p. 99 (7 maggio 1921).
145. L'amico era Pietro Pancrazi, citato in c. DI BIASE, *Giovanni Papini. L'anima intera*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, p. 127 nota (lettera da Badia Prataglia, 5 agosto 1921).
146. La citazione, tratta da una lettera di Pancrazi a Papini del 15 agosto 1921, in D. GIULIOTTI e G. PAPINI, *Carteggio* cit., p. 99 nota.
147. Si veda C. DI BIASE, *Giovanni Papini* cit., pp. 129 sgg. Per un'eccezione significativa, si veda U. OJETTI, *Papini cattolico,* in ID., *Cose viste* (1921), tomo primo, Treves, Milano 1931, pp. 46-51.
148. G. PAPINI e A. SONACI, *Carteggio,* vol. IV: 19/9-1956. *Dal primo al secondo dopoguerra,* a cura di M. Richter, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, p. 109 (lettera del 5 giugno 1921).
149. Così A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere,* Torino, Einaudi 1975, vol. II, p. 1033, e vol. III, p. 2233.
150. *S*i veda A. OMODEO, Tradizioni morali e disciplina storica, Laterza, Bari 1929, p. 70.
151. Si veda M. RANCHETTI, Non c 'è più religione. Istituzione e verità nel cattolicesimo italiano del Novecento, Garzanti, Milano 2003, p. 64.

152. L'offerta intervenne nel 1922: si veda s. MIGLIORE, *Mistica povertà* cit., p. 153; A. M. FIOCCHI S.I., *Giovanni Papini* cit., p. 260; per la direzione di «Vita e Pensiero», si veda N. GIULIOTTI e G. PAPINI, *Carteggio* cit., p. 129 (lettera di Papini a Giuliotti, 16 giugno 1922).
153. Secondo quanto riferito a Papini, anni più tardi, da don Giuseppe De Luca: G. DE LUCA e G. PAPINI, *Carteggio,* vol. I: 1922-1929, a cura di M. Picchi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1985, p. 71 (lettera del 22 agosto 1925).
154. Si veda G. PAPINI, *Life of Christ,* Harcourt, Brace & C.., New York 1923.
155. La mia ricostruzione si basa su H CARR, *Chaplin explains Chaplin* (1925), in C. CHAPLIN, *Interviews,* a cura di K. J. Hayes, University Press of Mississippi, Jackson 2005, pp. 86-87 [trad. it. Le *opinioni di un vagabondo. Mezzo secolo di interviste,* minimum fax, Roma 2007]; si veda anche c. SADOUL, *Vita di Charlot,* Einaudi, Torino 1952, pp. 185-86.
156. Si veda E. MAGRÍ, *Un italiano vero. Pìtigrilli,* Baldini & Castoldi, Milano 1999, p. 61. Per il contesto letterario, si veda s. CASTALDI, *«Cocaina» di Pitigrilli: il romanzo erotico si affaccia al Novecento,* in «UPenn Working Papers in Romance and Languages», III (1998-99), pp. 17-28.
157. Su questi temi, particolarmente lucidi sono i contributi di R. GIGUUCCI, *Appunti introduttivi,* in ID. (a cura di), *Espressivismo di destra,* in «Sincronie. Rivista di letterature, teatro e sistemi di pensiero», VI, luglio-dicembre 2002, n. 12, pp. 71-86; e di c. CHIERICHINI, *L'espressivismo oscuro di Giovanni Papini,* saggio presentato al convegno annuale delPAmerican Association for Italian Studies, Genova, 25-28 maggio 2006.
158. G. PAPINI, *Storia di Cristo* (1921), Vallecchi, Firenze 1933^{6}, vol. I, p. XIX.
159. *Ibid.,* vol. II, p. 641.
160. *Ibid.*
161. Cfr. *infra,* pp. 250-52.
162. G. UNGARETTI, *Letterea Giovanni Papini, 1915-1948,* a cura di M. A. Terzoli, Mondadori, Milano 1988, p. 298 (non datata, la lettera venne scritta fra l'ottobre e il novembre 1920).
163. Per il contesto, si veda E. COSTADURA, *D'un classicisme à l'autre. France-Italie, 1919-1*939, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1999, pp. 218 sgg.
164. Com'è noto, Mussolini stesso firmò la presentazione della seconda edizione di G. UNGARETTI, *Il porto sepolto. Poesie,* Stamperia apuana, La Spezia 1923.

Capitolo terzo

Arditi di Cristo?

Nell'autunno del 1920, fu per ragioni più sanguinose delle stigmate di padre Pio che San Giovanni Rotondo fece notizia sui giornali di tutta Italia, e fin dentro l'emiciclo parlamentare di Montecitorio. Il 14 ottobre, sulla piazza principale del borgo garganico si consumò infatti un massacro: il più mortifero in assoluto tra i molti del «biennio rosso»[1].

La dinamica fu la solita di quella drammatica stagione, in un'Italia teoricamente in mano ai liberali, di fatto terra di nessuno, paese conteso tra rivoluzione «soviettista» e rivoluzione fascista. Dopo le elezioni amministrative di inizio ottobre, gli animi dei sangiovannesi si erano surriscaldati, la polemica politica si era fatta incandescente. Da una parte i socialisti, usciti vincitori dalle urne, però di stretta misura, e sospinti dall'ala massimalista verso una logica da resa dei conti. Dall'altra parte il cosiddetto Fascio d'ordine, che a San Giovanni Rotondo vedeva i popolari, cioè i cattolici, alleati con i liberali e con gli ex combattenti. In mezzo - travolti dalla deriva degli eventi, come quasi sempre nell'Italia di allora - gli uomini delle istituzioni: commissari prefettizi, carabinieri, poliziotti, capaci bensì di valutare la gravità della minaccia all'ordine pubblico, ma incapaci di prevenire l'esplosione della violenza. Il mattino del 14, l'eccidio annunciato: un corteo socialista, un contro-corteo antisocialista, un pugnale sguainato, due esplosioni, la truppa che spara, undici contadini morti sul selciato (tutti appartenenti al campo dei «rossi»).

All'estremo del borgo rispetto alla piazza principale, il convento cappuccino di Santa Maria delle Grazie restò fisicamente estraneo al precipitare degli eventi. Quanto a padre Pio, la strage a pochi passi dalla sua cella non sembrò lasciare sull'animo del frate stigmatizzato tracce più visibili di quelle che la lontana ecatombe della Grande Guerra avesse lasciato sull'animo del prete-soldato Forgione: invano si cercherebbe, nel carteggio con i direttori spirituali, anche soltanto un cenno ai fatti del 14 ottobre. Tuttavia, se pure la figura di padre Pio non occupò che lo sfondo della scena, la sua presenza *in loco* risultò determinante in due circostanze. Lo fu alla vigilia del massacro, nell'agosto, quando un gesto pubblico del «Santo» suggellò l'unità del Fascio contro i socialisti. E lo fu all'indomani del massacro, quando nell'*entourage* di padre Pio venne ammesso il capo dello squadrismo foggiano: abbozzo provinciale di quello che il clerico-fascismo sarebbe poi divenuto su scala nazionale.

1. L'eremita benedicente.

Il 15 agosto 1920, festa dell'Assunta, un'automobile scortata da ex combattenti e mutilati di guerra percorse lentamente il chilometro di strada che separa il convento dei cappuccini dalla piazza principale di San Giovanni Rotondo. Lungo il tragitto, due ali di folla salutarono il passeggero: padre Pio da Pietrelcina. Giunta in piazza, l'automobile si fermò per farne scendere il «Santo». Quel che lo aveva spinto - per una volta - ad allontanarsi dal chiostro, non era un obbligo liturgico: era una scelta personale, le cui motivazioni l'epistolario del cappuccino rinunciava peraltro a spiegare[2]. Fatto sta che sulla piazza i reduci e i mutilati si raccolsero intorno a padre Pio, offrendo alla sua benedizione i labari delle associazioni combattentistiche. Il frate levò la mano destra (sempre guantata, per nascondere la stigmata), e

compì all'indirizzo delle bandiere il segno sacro[3].



Nel clima che si respirava in Italia durante l'estate del '20, il gesto di padre Pio non ebbe nulla di politicamente innocente. Mentre gli uomini di chiesa tendevano a usare prudenza, confinando la loro partecipazione ai rituali festivi entro la sfera della liturgia religiosa[4], il santo vivo del Gargano trasse il dado di una scelta di campo tanto più gravida di conseguenze, in quanto il microcosmo sangiovannese era andato incontro da poco a una lacerazione gravissima. Ancora nell'autunno del 1919, le leghe socialiste avevano partecipato insieme con le associazioni combattentistiche all'invasione e poi all'occupazione delle terre incolte o demaniali: gigantesco sommovimento politico e sociale, che nella provincia di Foggia, e a San Giovanni Rotondo in particolare, era stato più pronunciato che in qualunque altra zona d'Italia[5]. Ma entro l'estate del '20 erano emersi i nodi di una conflittualità pervenuta ai limiti dell'ingovernabile. Giornali moderati quali il «Corriere delle Puglie» avevano preso a rappresentare San Giovanni come la capitale dell'anarchia, mentre gli agrari, rigettando i tentativi di mediazione del prefetto di Capitanata, si erano affidati sempre più spesso, per difendere le proprietà terriere, alle armi di milizie private[6]. Allora, dietro la regia dell'invalido di guerra Giuseppe Caradonna, gli ex combattenti del Foggiano si erano consegnati all'abbraccio degli agrari e avevano organizzato le prime squadre fasciste[7]. Benedire in piazza, il 15 agosto 1920, il gagliardetto e la bandiera dei combattenti, equivaleva dunque a suggellare - entro il piccolo orizzonte di San Giovanni Rotondo - una dinamica di interesse nazionale e di portata epocale, la lotta senza quartiere fra reducismo e socialismo.

Altrove in Italia, quello fu un Ferragosto di sangue. Ad Abbadia San Salvatore, sul monte Amiata (nelle medesime contrade dove mezzo secolo prima si era consumata la tragedia di David Lazzaretti, e che un quarto di secolo dopo sarebbero tornate a infiammarsi per l'attentato di un fanatico contro Palmiro Togliatti)[8], una manifestazione socialista degenerò in sarabanda antireligiosa. Mentre avanzava in processione dietro una statua della Vergine, una sparuta pattuglia di cattolici, per lo più donne e anziani, venne investita dalla furia dei «rossi», che ebbero facilmente ragione dei rari carabinieri presenti e che non esitarono a colpire un frate, Angelico Calassi, lasciandolo ucciso sul sagrato. Secondo una ricostruzione posteriore, di parte fascista, «migliaia di scalmanati» aggredirono poi altri sacerdoti, e le stesse forze dell'ordine. Alla fine della giornata, il bilancio delle vittime comprese - oltreché il frate, e uno fra i «dimostranti avvinazzati» - un carabiniere, un impiegato, un bracciante, un bambino di due anni[9].



Particolarmente drammatica, questa di Abbadia San Salvatore non fu l'unica occasione in cui i «sovversivi» espressero con violenza i loro sentimenti antireligiosi e anticlericali. Soprattutto nell'Italia rurale, la polemica dei socialisti contro i popolari assunse spesso la forma dell'aggressività fisica contro i sacerdoti, percepiti come cavalli di Troia della Chiesa nell'arena della politica[10]. E a San Giovanni Rotondo, non c'era bisogno di cercare a lungo la figura di un chierico da prendere a bersaglio. All'indomani della strage del 14 ottobre, il «Corriere delle Puglie» avrebbe evocato l'«elettricità nell'ambiente» dovuta - oltre che alle furibonde lotte per la terra - all'avversione dei socialisti per padre Pio, «un eremita di questi luoghi che gode fama di santità e il di cui eremo è mèta di pellegrinaggi»[11]. Ricostruzione tendenziosa, da parte di un giornale apertamente schierato al fianco delle forze conservatrici? Difficile crederlo, se è vero che l'«Avanti!» stesso, cioè l'organo nazionale del Partito socialista, nella sua «inchiesta» sopra *Il massacro di S. Giovanni Rotondo* avrebbe maliziosamente presentato il «paesello» del Gargano come «noto in Italia per i voluti miracoli di Padre Pio», che avevano fatto la fortuna di «parecchi speculatori»[12]. Difficile dubitare, insomma, che la presenza del frate con le stigmate e l'incessante accorrere dei suoi devoti abbiano costituito un fattore di radicalizzazione dello scontro politico locale.

Alla vigilia delle elezioni amministrative, convocate per il 3 ottobre, la propaganda dei socialisti aveva raggiunto livelli parossistici di anticlericalismo. Se dobbiamo prestar fede a testimonianze raccolte dagli inquirenti dopo la strage, per le vie di San Giovanni Rotondo si era sentito dire che i pugnali proletari venivano tenuti pronti per spargere infine, con il sangue dei borghesi, il sangue dei preti; una volta sterminati i sacerdoti, le chiese del borgo sarebbero servite come stalle per ricoverare gli animali[13]. Beninteso, un frasario del genere corrispondeva allo stile del discorso massimalista nel biennio rosso, non implicava un passaggio immediato dalla minaccia alla punizione: secondo un icastico giudizio di Filippo Turati, i socialisti riuscivano particolarmente bene nella «rivoluzione di parole», mentre erano i fascisti ad eccellere nella «rivoluzione di sangue»[14]. Ma fiammate di violenza come quelle di Abbadia San Salvatore dimostravano quanto i socialisti stessi, volendo, fossero capaci di far male.

Al pari di altri comuni del Tavoliere e del Gargano - San Severo, San Marco in Lamis, San Nicandro - San Giovanni Rotondo si presentava come una roccaforte del socialismo estremista, animato dalla focosa figura dell'onorevole Mucci[15]. E pochi giorni prima

dell'appuntamento elettorale, proprio Mucci non trovò di meglio che transitare per il paese adottivo di padre Pio con un'automobile imbandierata di rosso nel preciso momento in cui i sostenitori del Fascio erano riuniti in comizio: «ne nacquero tafferugli», e quando il deputato socialista cercò di «fuggire in vettura» venne acchiappato e malmenato dalla folla a lui ostile, «mentre le bandiere tricolori sfilavano per la città»[16]. Dopo un simile episodio, Leone Mucci dovette assaporare con maggior gusto il trionfo del suo partito nelle elezioni amministrative. La provincia di Foggia figurò allora tra le più rosse d'Italia: i socialisti ottennero la maggioranza dei seggi in 29 comuni su 40[17]. Il PSI usci vittorioso dalla conta anche a San Giovanni Rotondo, sia pure con un vantaggio non abissale, 1070 voti contro 874. Margine sufficiente ad alimentare l'alterigia dei vincitori, che presero a deridere pubblicamente gli avversari politici; non abbastanza netto da azzerare la pugnacità degli sconfitti, che denunciarono a gran voce brogli elettorali.

Il 14 ottobre fu la data fissata per l'insediamento del nuovo consiglio comunale. Senonché i socialisti - forse memori dell'incidente occorso a Mucci pochi giorni innanzi, comunque sensibili al potere dei simboli - si affrettarono a far sapere che al balcone del municipio avrebbero issato non già la bandiera tricolore, bensì la bandiera rossa. Per tutta risposta, popolari ed ex combattenti annunciarono che qualunque oltraggio al vessillo nazionale sarebbe stato da loro punito. Né il commissario prefettizio di San Giovanni Rotondo, né il maresciallo capo della locale caserma dei carabinieri presero alla leggera questa annunciata guerra di bandiere. L'uno telegrafò al sottoprefetto di San Severo, l'altro alla tenenza dell'Arma, per segnalare il pericolo e chiedere rinforzi. «Assicurasi azione violenta con armi partito ordine», scandì il graduato dei carabinieri[18]. «Partito d'ordine minaccia *sparare fucilate*», rincarò il commissario del governo, troppo inquieto del futuro per cogliere il paradosso delle sue parole[19]. L'Arma non poteva contare sul posto che sopra undici effettivi: si richiese di mandare a sostegno trenta carabinieri, e inoltre un funzionario della Pubblica Sicurezza che assumesse la responsabilità dell'ordine pubblico.

Dalle carte d'archivio, risulta comunque chiara l'inadeguatezza delle forze di polizia dispiegate a San Giovanni Rotondo per la giornata del 14 ottobre[20]. Come altre volte durante il biennio rosso, gli uomini delle istituzioni liberali seppero prevedere la tragedia, ma non seppero impedirla. O piuttosto non vollero impedirla, finendo anzi per sparare sui vincitori di libere elezioni.

2. Una rivoluzione di parole.

I tutori dell'ordine presero sul serio l'annuncio di una guerra delle bandiere, perché di cosa seria si trattava: non solo in quanto riflesso di lacerazioni profonde della comunità sangiovannese, ma anche in se stessa, nella sua materica dimensione di scontro intorno a pezzi di stoffa considerati preziosi quali vettori di identità. Gli storici lo sanno bene: conflitti fra i più virulenti del biennio rosso scoppiarono - così nei paesi come nelle città, a San Giovanni Rotondo come a Siena o a Milano - proprio intorno alla scelta di un sindaco e di un'amministrazione comunale di issare al municipio una bandiera rossa o di non issare il tricolore[21]. L'analfabetismo, ancora diffuso soprattutto nelle campagne, contribuiva a caricare di senso icone quali le bandiere, o i monumenti ai caduti (altra origine di innumerevoli guerre e guerricciole per la conquista simbolica della piazza, fra 1918 e '22)[22]. Le cicatrici della Grande Guerra e gli sviluppi dell'attualità internazionale non facevano che rendere più acuta la sensibilità collettiva per il valore dei simboli. Agli occhi dei socialisti, le virtù della

bandiera rossa apparivano moltiplicate dalle straordinarie notizie in arrivo dall'Europa orientale, dalla prospettiva di «fare come in Russia»[23]. Nel vissuto dei fascisti, il vilipendio del tricolore corrispondeva a una profanazione della sacralità della patria; quanto al «cencio rosso», valeva da metafora dello squallore politico e umano del «canagliume» bolscevico[24].

All'approssimarsi del 14 ottobre, i socialisti di San Giovanni Rotondo annunciarono ai quattro venti che in occasione dell'insediamento del nuovo consiglio municipale, oltreché esporre la bandiera rossa al balcone del municipio, «si sarebbe iniziato il regime dei soviet»[25]. Stando alla profezia dei rodomonti sangiovannesi, il paese garganico sarebbe stato il primo comune d'Italia a sperimentare non già - come si illudevano i pellegrini in fila presso il confessionale di padre Pio - l'avvento di un nuovo Cristo, ma l'avvento di un nuovo mondo. Spiegarono i più loquaci fra i cultori locali del bolscevismo che anzitutto si sarebbe dato l'assalto alla caserma dei carabinieri, distribuendone le armi alle «guardie rosse»; poi si sarebbe dato l'assalto alle case dei benestanti, dividendone equamente il bottino, «compreso l'uso delle donne della borghesia». Tale, almeno, la versione del loro discorso che il maresciallo capo dei carabinieri, Giuseppe Gigante, partecipò agli inquirenti all'indomani dell'eccidio. Se vincitori alle urne, i socialisti avrebbero governato «secondo la procedura dei soviet», «quindi avrebbero tenuto in non cale la legge e l'autorità»[26].



Quel che rende notevole la propaganda massimalista, quale poterono declinarla i bolscevichi di San Giovanni Rotondo, è la sua natura fondamentalmente religiosa[27]. Il «soviettismo» socialista obbediva a una visione del mondo impregnata di elementi tradizionali: rispondeva a una cosmologia anticlericale più che anticristiana, dove il nemico da battere era meno Gesù che il sacerdote, e dove la posta in gioco era la vittoria del Bene (la pace, il progresso, la fratellanza) sul Male (la guerra, la reazione, l'egoismo). D'altronde, le forme della propaganda socialista non erano state forse ricalcate sin dal tardo Ottocento sulle forme del proselitismo cattolico?[28]. Al congresso nazionale di Bologna del PSI, nell'ottobre del '19, un oscuro delegato espresse mirabilmente l'essenza religiosa della cosmogonia socialista quando disse, a proposito della Russia di Lenin: «il verbo si è fatto carne»; e raccolse più applausi di Filippo Turati, che diffidava i compagni dal trattare il soviet come una «parola taumaturgica»[29]. Perfino l'obiettivo più rivoluzionario dei massimalisti nel primo dopoguerra, la socializzazione delle terre, potè colorarsi di una tinta cristiana: a venti chilometri da San Giovanni Rotondo, nei locali della lega contadina di San Severo, fra i ritratti di Marx e di Engels stava un'immagine del Cristo vestito di rosso[30].

Nel microcosmo sangiovannese dell'autunno 1920, socialisti e antisocialisti si somigliavano molto più di quanto gli uni e gli altri sarebbero stati disposti ad ammettere. Si somigliavano socialmente, poiché appartenevano tutti o quasi tutti alle masse rurali, all'esercito smobilitato dei fanti-contadini. E si somigliavano antropologicamente, poiché condividevano un fervore religioso che li spingeva a identificarsi con una comunità di credenti. Certo, i socialisti attendevano dal soviet il miracolo taumaturgico, la guarigione del mondo, mentre gli antisocialisti preferivano confidare nei miracoli di padre Pio: ma gli uni e gli altri vivevano dentro quella che un padre Gemelli avrebbe definito un'«atmosfera di suggestione». Estranei alla cultura laica, o alla cultura *tout court* (a San Giovanni Rotondo, la percentuale di analfabeti tra i lavoratori attivi raggiungeva il 92 per cento)[31], i militi delle due minuscole armate non avevano nulla a che fare né con Max Weber, né con la sua teoria intorno al disincanto del mondo.

La comune appartenenza dei due fronti all'universo delle plebi rurali contribuì a renderne più dura la contrapposizione: anche perché quei contadini - sognanti o meno che fossero di miracoli e di palingenesi - erano capaci di Gesù spaventosi, di violenze inaudite. La piazza principale di San Giovanni Rotondo si chiamava piazza dei Martiri in omaggio ai tragici eventi che avevano contrassegnato, nel 1860, il passaggio del Mezzogiorno dalla sovranità borbonica alla sovranità sabauda. Il 21 ottobre di quell'anno, giorno di voto per il plebiscito di annessione, un'orda di contadini legittimisti si era data alla caccia dei sostenitori di Vittorio

Emanuele II o di Garibaldi: ventidue di questi, fra guardie nazionali e «galantuomini», erano stati massacrati nelle carceri; e quando i volontari garibaldini avevano riacquisito il controllo militare del paese, la vendetta era riuscita altrettanto severa, comportando la fucilazione di dieci borbonici[32]. Sessant'anni dopo, la memoria della duplice carneficina restava vivida tra i sangiovannesi, salvo venire rielaborata in maniera fatalistica. Dopo l'eccidio del 14 ottobre 1920, un medico del luogo avrebbe spiegato a un ispettore di polizia inviato da Roma che «la popolazione di origine saracena è facile a trascendere alla violenza», e che «una volta iniziata eccede senza misura», «come il 1860 nello stesso mese»[33].

Secondo la testimonianza di Francesco Morcaldi, tenente dell'esercito addetto ai servizi annonari di San Giovanni Rotondo, che militava allora nel Partito popolare (e che avrebbe avuto un ruolo rilevante nel seguito della storia di padre Pio), i più responsabili fra gli esponenti del Fascio si erano spesi per calmare gli animi, minimizzando le implicazioni della minaccia socialista di esporre la bandiera rossa al balcone del municipio: ma parecchi militanti del PPI, «e massimamente i soci dell'associazione ex combattenti», erano disposti a fare «financo a schioppettate» pur di non vedere issata la bandiera dei soviet[34]. Secondo un'altra testimonianza, rilasciata alla polizia da un brigadiere delle guardie municipali, erano stati invece gli esponenti del clero locale, che tenevano in mano le redini politiche del Fascio, ad attestarsi sulle posizioni più intransigenti[35]; avendo peraltro la cautela di allontanarsi dal paese - sia l'arciprete che altri sacerdoti - fra la sera del 13 e la mattina del 14, mentre i contadini a loro ostili commentavano: «i preti se ne vanno perché hanno paura»[36].

Così, quasi al rallentatore, ci è dato di cogliere i movimenti sulla scena di un po' tutti i protagonisti dello scontro annunciato. Le forze dell'ordine, che alla vigilia del 14 ottennero rinforzi, ma che apparivano indebolite in partenza dall'essere state poste agli ordini di un tale commissario Bevere, notoriamente partigiano degli agrari e pregiudizialmente ostile ai socialisti[37]. Il Fascio dei popolari e degli ex combattenti, guidato dal possidente Ettore Fiorentino, che in qualità di capo della cooperativa dei reduci si andava adoperando per distribuire ai suoi le munizioni: comprese le bombe a mano, armi-feticcio nella mitologia dell'arditismo[38]. I socialisti, non uomini soltanto ma donne, secondo la migliore tradizione dell'anarco-sindacalismo. «Le donne erano le più minacciose e parlavano di quanto avrebbero dovuto fare i loro mariti», testimonierà il maresciallo dei carabinieri[39]. E i mariti non lesinavano i termini per illustrare la loro rivoluzione di parole. «Eh, vedrete, da domani incomincerò a mangiare tre pollastre al giorno, - proclamò un militante socialista, - intendendo dire con ciò che avrebbe defiorate tre ragazze al giorno»[40]. «Quando si parlava che avrebbero voluto mangiare delle pollastre, si intendeva che avrebbero dovuto violentare delle donne giovani della borghesia»[41]: come per un contrappasso rispetto alla leggenda nera dello *ius prìmae noctis* che i latifondisti si riservavano di esigere dalle figlie dei braccianti[42].

Di fronte alla minaccia di cotali delitti e di cotanti castighi, come meravigliarsi se poliziotti e carabinieri inclinavano a priori in favore del Fascio, addirittura fingendo di credere che le donne socialiste avrebbero salutato con gioia gli exploit extraconiugali dei loro mariti? Da una parte, non si giurava che sul soviet e sul mondo capovolto; dall'altra, si proclamava di voler restaurare l'ordine e l'autorità: riusciva dunque naturale che i tutori dell'ordine diffidassero dei socialisti e simpatizzassero con i fascisti[43]. Tanto più nella realtà del Tavoliere e del Gargano, i cui abitanti avevano una reputazione di ferocia che ad alcuni poteva sembrare antropologicamente irredimibile, quasi una maledizione biblica: «qui la popolazione è sanguinaria, specie i pastori ed i contadini, e le minacce sono quindi attendibili quando

vengono da tali persone»[44]. Sulla base di stereotipi consimili, quella era una provincia d'Italia dove ben prima del biennio rosso, nella cosiddetta Belle Epoque, la polizia di Giolitti aveva preso a sparare sui dimostranti. Durante il periodo compreso fra il 1902 e il '14, in almeno ventidue occasioni ci era scappato il morto, con un bilancio complessivo di oltre cinquanta caduti e varie centinaia di feriti[45].

Nell'ottobre del 1920, mentre a capo del governo era di nuovo un Giolitti ormai senescente, la polizia del Regno non aveva mutato le proprie abitudini: quando sparava ad altezza d'uomo, mirava ai militanti della sinistra. Alla fine di quell'anno, nel computo totale degli uccisi in disordini politici si sarebbero contati 172 socialisti, io popolari, 51 estranei, 51 effettivi della forza pubblica, e soltanto 4 fascisti[46]. Il bilancio dell'eccidio di San Giovanni Rotondo - undici caduti «rossi» su undici - rappresentò la conferma locale di una non scritta regola nazionale.

3. Una rivoluzione di sangue.

> Quando si seppe che il partito socialista intendeva dare inizio al proprio programma di sopraffazioni, violenza, e si diceva che si sarebbero recati nelle case dei borghesi a stuprare le loro donne, a saccheggiare ed uccidere come nel 1860, si ritenne prudente non far compiere l'atto iniziale e tenerli a bada fin dal primo atto di loro affermazione. […] Il partito socialista non dovrebbe ignorare che in S. Giovanni Rotondo il ceto civile non intende subire la sorte dei trucidati del 1860.

Chiamato a testimoniare sulla strage del 14 ottobre, il notaio Giovanni Giuliani - un ex liberale, divenuto popolare per promuovere la nascita del Fascio d'ordine a San Giovanni Rotondo - parlò forte e chiaro. I socialisti avevano fatto di tutto per terrorizzare la brava gente del luogo agitando lo spettro della rivoluzione. In campagna elettorale, deputati come Leone Mucci o Michele Maitilasso avevano liberato nell'aria del borgo le idee dissolventi del comuniSmo e del leninismo; dopodiché, vinte le elezioni, i socialisti locali avevano disseminato fra contadini e pastori l'aspettativa di una palingenesi da realizzare nel preciso istante in cui il nuovo consiglio comunale si fosse insediato in municipio. Non solo occupazione delle terre o fondazione dei soviet, ma ben altro: «le donne pubblicamente asserivano che avrebbero dovuto saccheggiare le case dei borghesi», e che «i loro mariti avrebbero messo le cravatte rosse intingendole nel sangue dei borghesi». Il Fascio non aveva agito che per legittima difesa[47].

All'indomani del massacro, la stampa moderata fece propria questa tesi. Sull'«Avvenire delle Puglie», ad esempio, la concatenazione degli eventi consumatisi nella piazza dei Martiri durante il mattino del 14 venne ricostruita con una tendenziosità quasi caricaturale. Davanti al municipio si era dapprima concentrata una «folla briaca» di socialisti, che brandivano la bandiera rossa e cantavano «balordi inni sovversivi». Le forze dell'ordine avevano fatto il possibile per contenere la massa di esagitati, ma improvvisamente «un pugnale lampeggiò ed un carabiniere cadde», e furono lanciate due bombe a mano («una Sipe o una Thevenot, non si sa»), mentre il «cencio rosso» veniva trascinato in direzione del comune. Gli esponenti del Fascio, che si erano inizialmente raccolti sulla piazza per difendere le ragioni del tricolore, avevano giudicato opportuno ritirarsi nella sede della Sezione combattenti, onde scongiurare ogni ulteriore violenza. Quanto alla polizia, aveva contenuto l'opera di repressione entro i limiti dello stretto necessario[48].

Viceversa, l'«Avanti!» descrisse il massacro di San Giovanni Rotondo come il risultato logico di una maligna alleanza politica, sociale e religiosa, quella fra «proprietari, artigiani e

preti, monaci e nazionalisti». Alla vigilia delle elezioni, il patto aveva generato una «organizzazione nuova nel mondo civile», denominata Arditi di Cristo, «con il gagliardetto nero e l'insegna pontificia». Nonostante la militarizzata presenza degli Arditi di Cristo, e nonostante l'incessante lavorio dei preti e dei frati che «in quel paese abbondano», le elezioni del 3 ottobre si erano tradotte in una vittoria dei socialisti. Allora, gli esponenti del Fascio avevano deciso di cogliere l'insediamento del nuovo consiglio comunale a pretesto per consumare la vendetta. Con la complicità del «famigerato Commissario Bevere», noto per le sue gesta antisocialiste in San Marco in Lamis e a San Nicandro, tutto era stato predisposto affinché la piazza dei Martiri divenisse un luogo di martirio. Quando i due cortei erano venuti a contatto, si erano sentite alcune detonazioni. A quel punto, i facinorosi del Fascio si erano dileguati, e la truppa aveva avuto agio di sparare sulla massa inerme dei contadini socialisti[49].

Che la truppa abbia sparato, e che abbia colpito unicamente i militanti della sinistra, non è materia d'opinione. Secondo un rapporto del 20 ottobre inoltrato al ministero degli Interni dal prefetto di Capitanata, l'uso delle armi era stato l'*extrema ratio* cui i carabinieri avevano dovuto rassegnarsi a ricorrere quando il corteo socialista - composto da circa seicento individui - aveva attaccato i tutori dell'ordine prima all'arma bianca, quindi con le bombe a mano. «Il contegno della forza fu dapprima conciliante e poi longanime fino al sacrifizio, - spiegò il prefetto di Foggia ai superiori di Roma; - le armi furono adoperate solo quando alcuni militari furono disarmati ed altri erano per esserlo, e quando già parecchi compagni erano caduti feriti e perfino moribondi». Nella ricostruzione del prefetto, la truppa aveva dovuto tirare sulla folla giocoforza, per salvarsi[50].

Come presto vedremo, questa prima versione poliziesca degli eventi peccava a sua volta per tendenziosità. Ma per ora accontentiamoci di restituire un nome e un cognome, un sesso, un'età (e anche, con le parole stesse del prefetto di Foggia, una sommaria identità sociale) agli undici morti di San Giovanni Rotondo: Michele Fiore, 23 anni, «contadino povero»; Giuseppe Santoro, 37 anni, «contadino povero»; Giovanni Cassano, 63 anni, «contadino povero»; Francesco Crifa, 65 anni, «contadino benestante»; Michele Musciale, 50 anni, «contadino con piccolo censo»; Michele Pennelli, 40 anni, «contadino povero»; Antonio Santoro, 75 anni, «contadino povero»; Giovanni Siena, 22 anni, «contadino povero»; Filomena Tortorelli, 23 anni, «contadina povera»; Maria Miglionico, 23 anni, «piccolo censo»; Paolo Gorgoglione, 35 anni, «piccolo censo»[51].

È un elenco istruttivo oltreché struggente. Conferma la presenza di donne nella folla socialista di San Giovanni Rotondo. Testimonia di un'ampia distribuzione del militantismo sulla piramide delle età. Attesta la presa degli ideali massimalisti presso le componenti più diseredate delle plebi rurali. Altre informazioni fornite al Ministero dalla Prefettura ribadiscono l'identikit collettivo dei militanti socialisti coinvolti negli incidenti: né più né meno che il proletariato agricolo di San Giovanni, integrato da qualche raro elemento di estrazione borghese. Fra i ventinove dimostranti feriti, il prefetto contò ventidue «contadini poveri», un «pastore povero», un «carrettiere povero», una «donna di casa povera», tre contadini «con piccolo censo», un «calzolaio». Appena più mosso, socialmente più elevato, il profilo dei ventisei arrestati in quanto presunti responsabili dei disordini (anch'essi, tutti appartenenti al campo socialista): undici contadini e tre contadine, tre studenti, due muratori, una fornaia, un pastore, un pirotecnico, un guardiano, un possidente, un medico, un dottore in legge. Quanta ai diciannove carabinieri feriti nel corso degli scontri - descritti dal prefetto come moribondi - nessuno che non fosse risultato, a conti fatti, «guaribile entro dieci giorni»[52].



L'eccidio di San Giovanni Rotondo rappresentò un episodio troppo grave perché la sua eco potesse spegnersi entro i montuosi confini del Gargano. La necessità di far luce sulla tragedia venne immediatamente avvertita a Roma, dove pure, ormai, l'intero sistema politico giolittiano mostrava la corda: e non tanto per una forma di connivenza morale verso il fascismo, quanto per una generale incomprensione delle forme nuove, di massa, che la lotta politica era venuta assumendo nel dopoguerra[53]. Il 25 ottobre, il segretario politico del Partito popolare italiano, don Luigi Sturzo, scrisse a Camillo Corradini - il sottosegretario agli Interni, cui il presidente-ministro Giolitti aveva sostanzialmente affidato la tutela dell'ordine pubblico[54] - per negare qualsiasi responsabilità dei cattolici sangiovannesi nella dinamica della strage[55]. Un memoriale allegato alla lettera di Sturzo escludeva che i popolari avessero avuto parte «anche minima» negli eventi, da addebitare tali e quali ai socialisti, gli «scalmanati del paese» come gli «onorevoli della provincia»[56]. Ma il governo Giolitti non dovette fidarsi di una simile versione dei fatti, se è vero che decise di mandare a San Giovanni Rotondo, per condurre un'inchiesta sul massacro, l'investigatore più capace di cui la Pubblica Sicurezza potesse allora disporre.

Vincenzo Trani era un poliziotto perbene[57]: quanto di più lontano dalla leggenda antifascista di una polizia liberale tutta acquisita alla reazione, svenduta a Mussolini. Alla soglia dei sessant'anni, in polizia da più di trenta, questo fedele servitore dello Stato, figlio di piccoli possidenti della Terra di Lavoro, aveva meritato in carriera ogni genere di onorificenza, dalla medaglia d'oro per i soccorsi alle vittime del terremoto di Messina fino al cordone di cavaliere ufficiale dell'Ordine mauriziano. Giunto a San Giovanni sei giorni dopo la strage[58], il commissario Trani si mosse in maniera degna (diremmo noi) del commissario Ingravallo di gaddiana memoria: non per rassicurare o per compiacere, ma per capire. Dopo la visita d'obbligo ai feriti in ospedale e un rapido incontro con le autorità locali, si liberò dalla marcatura di tutti coloro che avevano interesse a prospettargli l'accaduto «a seconda il partito» nel quale militavano. «Da solo» si introdusse «nelle vie, anche le più recondite dell'abitato, per interrogare, non conosciuto, la gente del popolo»[59].

Grazie alle sue stesse parole, possiamo dunque raffigurarci il commissario Trani mentre percorre in lungo e in largo il paesone garganico, quasi in incognito, dopo che una nuova tragedia ne ha insanguinato le contrade: come l'eroe di Gadda nel *Pasticciaccio brutto,* si muove con passo greve, ha l'aria insonnolita e un po' tonta, porta l'abito liso dell'impiegato statale, ma dispone di una rara pratica del mondo[60]. Sentiti i popolani, il commissario

interrogò i maggiorenti del borgo, dal notaio al medico condotto, prima di lavorare sui verbali della Prefettura e dei carabinieri, fino a produrre una dettagliata relazione sull'eccidio di San Giovanni Rotondo. Chi voglia avere un'idea esatta di quanto era avvenuto a un chilometro di distanza dalla cella conventuale di padre Pio, farà bene ad affidarsi - piuttosto che alle tendenziose corrispondenze dei giornali dell'epoca, o alla pelosa retorica di certi documenti prefettizi - alla prosa asciutta e burocratica, ma perspicua e onesta, dell'ispettore generale Vincenzo Trani[61].

Scritta a beneficio della Direzione generale della Pubblica Sicurezza, la relazione mise in chiaro la natura provocatoria del comportamento tenuto in piazza dei Martiri da un centinaio di ex combattenti sangiovannesi, guidati da Ettore Fiorentino. Proprio quando la folla socialista, dietro istanza del capopopolo Luigi Di Maggio, aveva desistito dal proposito di issare la bandiera rossa al balcone del municipio, il leader dei reduci aveva apertamente sfidato gli avversari, precipitando lo scontro. L'arsenale dei socialisti si riduceva ai bastoni e alle pietre; ammettendo pure che qualcuno di loro fosse armato di coltelli o di revolver, comunque non li aveva usati, non aveva arrecato «alcun danno ai fascisti e agli agenti della forza pubblica». Quanto alle detonazioni che tutti avevano avvertito sulla piazza, e che avevano fatto pensare all'esplosione di bombe a mano, «si devono ritenere causate dalle comuni bombolette a muro che comunemente sogliono spararsi in occasione di feste»: tanto è vero - ragionò Trani - che fra gli arrestati figurava un pirotecnico[62].

Ricostruendo il più precisamente possibile la dinamica del successivo scontrosa fuoco, l'ispettore generale attribuì «molta parte di responsabilità» al vicecommissario di polizia Carmelo Romano, che per primo aveva sparato contro i socialisti. Quasi altrettanto gravi le colpe del commissario Matteo Bevere, preoccupato di impedire l'inalberamento della bandiera rossa anziché attivo nel separare i fronti contrapposti. In linea di massima, Trani dubitava che gli uni o gli altri militanti in piazza dei Martiri avessero obbedito a un piano prestabilito: insomma che la strage fosse stata premeditata. Peraltro, non escluse del tutto la possibilità di un *pactum sccleris* tra forza pubblica ed ex combattenti, in base al quale la provocazione politica dei secondi avrebbe fornito il pretesto alla reazione militare dei primi. Forse per questo - sospettò l'ispettore - i fascisti avevano potuto tempestivamente allontanarsi dalla piazza, «che doveva essere insanguinata». E forse per questo «nessuno di loro rimase ucciso o ferito, mentre tutti i morti si contano nel campo socialista, e cosí i feriti»[63].

L'inchiesta di Trani fini quindi per suffragare la versione socialista della tragedia. La sua relazione fu invece categorica nello smentire una favola propalata dai socialisti stessi, secondo cui i elenco-fascisti sangiovannesi erano stati inquadrati entro un'organizzazione paramilitare intitolata agli Arditi di Cristo. Non che una voce di tal genere fosse priva di qualsiasi attendibilità, in quel turbolento dopoguerra: dove agli Arditi propriamente detti - gli Arditi d'Italia, bacino naturale di raccolta dello squadrismo fascista si sarebbero effettivamente aggiunti i loro anarchici nemici di sinistra, gli Arditi del Popolo[64], e dove già operavano formazioni legate al Partito popolare come gli Arditi bianchi, attivi nel Trevigiano durante la primavera del 1920[65]. Comunque, dietro verifica, l'ispettore Trani informò il ministero degli Interni che la voce sugli Arditi di Cristo era risultata senza fondamento. C'erano, a San Giovanni Rotondo, molte bandiere rosse; ce n'era una bianca, dei popolari, e ce n'erano due tricolori appartenenti ai reduci; c'era anche, nella sezione locale degli Arditi d'Italia, un gagliardetto nero ricamato con un'aquila d'argento; non c'era alcun labaro che portasse le insegne pontificie. La favola sugli Arditi di Cristo era stata probabilmente alimentata dalle vicende, «a tutti note» in paese, del 15 agosto precedente, quando la bandiera tricolore e il gagliardetto nero erano stati benedetti da padre Pio «con solenne festa

patriottica». Ma al di là di questo episodio, null'altro era emerso[66].

Il 4 dicembre 1920, nell'emiciclo parlamentare di Montecitorio, il sottosegretario agli Interni del governo Giolitti, Corradini, dovette rispondere alle interrogazioni dei deputati socialisti Muc- ci e Maitilasso sul «premeditato massacro» di San Giovanni Rotondo[67]. Si può presumere che la Direzione generale della Pubblica Sicurezza avesse partecipato a Corradini le principali risultanze dell'inchiesta condotta sul posto dall'ispettore Trani. Eppure, anziché confrontarsi apertamente con le implicazioni politiche della vicenda, il sottosegretario preferì procedere a una difesa d'ufficio dell'operato ministeriale. I rinforzi di polizia che le autorità locali avevano richiesto alla vigilia del 14 ottobre erano stati puntualmente dispiegati. Il giorno della manifestazione, a parte qualche piccola sbavatura tecnica, le forze dell'ordine avevano interamente compiuto il loro dovere. La responsabilità dell'eccidio andava attribuita tutta quanta agli agitatori socialisti, che si erano intestarditi nell'idea di issare la bandiera rossa al balcone del municipio, suscitando la rabbia degli ex combattenti ed esasperando una lotta politica già avvelenata dalla recente campagna elettorale[68].

Alla fine del discorso di Corradini, quando i deputati del PSI ottennero la parola per ribattere essi stessi alla replica del sottosegretario, il nome di padre Pio da Pietrelcina risuonò per la prima volta nell'aula del Parlamento italiano. Michele Maitilasso fece appello alla propria eloquenza di avvocato per evocare lo spettacolo patetico d'un miserevole borgo rurale e, con esso, la dubbia reputazione di un cappuccino con le stigmate. «Ore e ore di carrozza», oppure - in automobile - la vita a rischio su strade impossibili per giungere infine alla desolata landa di San Giovanni Rotondo, «nota in Italia, forse, soltanto per un tal padre Pio, un monaco che richiama colà uomini e donne con la fama dei suoi miracoli». E dopo l'eccidio, in paese, «il regno del terrore», con il maresciallo Gigante che «passeggiava con aria napoleonica con la sciabola in mano», il commissario Bevere che dava la caccia agli avanzi del militantismo socialista, e gli Arditi di Cristo che restavano pronti a sguainare nuovamente i pugnali…[69]. Un altro deputato del PSI per la Capitanata, Domenico Majolo, tenne dietro a Maitilasso nel denunciare quale responsabile della strage il Fascio d'ordine sangiovannese, «questo blocco che andava dai combattenti patriottici, a Padre Pio e agli arditi neri»[70].

Discorsi impregnati di propaganda, nel feroce clima italiano di quell'autunno 1920. Ma discorsi non deliranti, nella misura in cui alludevano a un'intesa politica tra frati e fascisti.

4. «Se nen ci canuscit'...»

Il 14 ottobre 1920 - lo stesso giorno dell'eccidio di San Giovanni Rotondo - un grave episodio di violenza insanguinò la città di Bologna. Durante una manifestazione anarco-socialista convocata per onorare le vittime proletarie del biennio rosso e per esprimere solidarietà alla Russia dei soviet, militanti estremisti diedero l'assalto a una caserma di guardie regie, uccidendo un brigadiere e un ispettore[71]. Fu quello l'inizio di una drammatica brutalizzazione della lotta politica locale, che ebbe pesanti ricadute sul piano nazionale[72].

Le cerimonie commemorative del 4 novembre, secondo anniversario della Vittoria, si tradussero quasi dovunque in Italia in un braccio di ferro tra le forze nazionaliste e quelle socialiste intorno alla simbolica posta in gioco del tricolore e della bandiera rossa[73]. A Bologna, l'atmosfera risultò particolarmente esacerbata, oltreché dai fatti del 14 ottobre, dalle elezioni amministrative del 31 ottobre, dove i socialisti uscirono vittoriosi dalle urne, ma gli

ex combattenti raccolsero un notevole suffragio di consensi. L'insediamento del nuovo consiglio comunale fu convocato per il 21 novembre. E anche nella grande Bologna - non diversamente che nella piccola San Giovanni Rotondo - gli opposti schieramenti politici si prepararono a una guerra delle bandiere. I socialisti annunciarono di voler issare quella rossa non soltanto al balcone del municipio di palazzo d'Accursio, ma fin sulla cima della torre degli Asinelli; gli ex combattenti fecero sapere che avrebbero reagito a qualsiasi insulto contro il tricolore. Al solito, le autorità di polizia segnalarono il pericolo senza darsi i mezzi per scongiurarlo. Il 21 novembre, reduci e fascisti diedero l'assalto a palazzo d'Accursio, sparando sui socialisti. Non volendo essere da meno, carabinieri e cavalleggeri tirarono essi stessi sui militanti della sinistra. Le «guardie rosse» reagirono lanciando bombe a mano. Alla fine del durissimo scontro, nei ranghi socialisti si contarono dieci vittime[74].

A Bologna tutto successe, dunque, quasi come in un copione ricalcato sulla dinamica dell'eccidio sangiovannese. Con un'unica differenza: nella strage di palazzo d'Accursio, anche il fronte antisocialista ebbe a lamentare un caduto. Fu il reduce Giulio Giordani, già avvocato interventista, ufficiale decorato, mutilato di guerra, della cui figura i fascisti si sarebbero presto appropriati elevandola al rango di martire della causa mussoliniana[75]. Il leader nazionale dell'Associazione dei mutilati, Carlo Delcroix, fu tra i primi a declinarne il necrologio in un senso scopertamente filofascista[76]. Dopodiché - con l'affermarsi del regime e il consolidarsi di una sua tradizione martirologica[77] - si sarebbero trovati cantori di Giordani disposti a farne una figura più ancora che eroica: una reincarnazione eristica. «Come Cristo morì sulla croce per la redenzione degli uomini, così lui si immolò per la redenzione spirituale della sua terra», si leggerà in un ricordo pubblicato nel 1934 da un compagno d'armi e di fede, Alberto Del Fante[78].

Il martire Giordani come *alter Christus:* un'immaginetta propagandistica che non meriterebbe neppure di essere evocata qui, se non fosse che il suo forgiatore - Del Fante - ricorrerà nella storia di padre Pio, dapprima come critico laico di una scandalosa impostura, poi come devoto imprenditore di una fama di santità[79]. In generale, vale la pena di insistere sul legame fra il martirologio cristiano e il martirologio squadristico, poiché si tratta di un ingrediente costitutivo dell'alchimia clerico-fascista. La tradizione scritta e la tradizione iconografica del cristianesimo avevano elaborato da secoli un linguaggio capace di raccontare, insieme, la fede e il sacrificio, l'estasi e il supplizio[80]; dopo la Grande Guerra, il fascismo ereditò queste tradizioni, piegandole ai propri fini: e il corpo martirizzato dei mutilati di guerra si adattò particolarmente bene allo scopo[81]. Carlo Delcroix non fu l'unico «gran mutilato» a costruire sulle proprie ferite una carriera di gerarca fascista. Capitano dei granatieri al fronte, decorato con tre medaglie d'argento e una di bronzo, due volte mutilato, anche un avvocato di Ceri- gnola, Giuseppe Caradonna, ascese rapidamente i gradini del reducismo postbellico, insediandosi ai vertici dell'Associazione mutilati prima di diventare, con le elezioni politiche del 1921, il solo deputato fascista dell'intero Mezzogiorno[82].

Erano trascorse poche settimane dall'eccidio di San Giovanni Rotondo, quando Caradonna pensò bene di recarsi nel paesone garganico per celebrare con i fascisti locali la sconfitta dell'idra socialista[83]. Al concludersi dei festeggiamenti, l'illustre ex combattente venne avvicinato da una giovane donna, Angela Serritelli, che lo invitò a seguirla fino al convento di Santa Maria delle Grazie: offrendo a Caradonna l'opportunità di conoscere personalmente padre Pio, di cui Angela era figlia spirituale. Ai suoi occhi di devota cattolica e di fervente nazionalista, le eristiche piaghe del frate cappuccino e le ferite di guerra del decorato al valore apparivano forse come un unico marchio sacro, un'unica stigmata di passione e di redenzione.

In ogni caso, padre Pio riservò a Caradonna un'accoglienza calorosa. Se dobbiamo credere a una duratura vulgata fascista, si felicitò con lui per la sua attività di dirigente politico degli ex combattenti, avendo cura di aggiungere: «Dio ama sempre i forti e li suscita quando è necessario»[84]. Di certo, l'incontro di padre Pio con Caradonna inaugurò una solida relazione fra l'ambiente dei cappuccini sangiovannesi e il leader del nascente fascismo foggiano. Nel prosieguo degli anni venti, la moglie di Caradonna, terziaria francescana al pari di Angela Serritelli, sarebbe stata a piti riprese ospite del convento, e lo stesso gerarca avrebbe ritrovato da pellegrino la strada di San Giovanni.

L'ingresso di Caradonna nel chiostro di padre Pio contribuisce a spiegare un fenomeno di cui dovremo occuparci lungamente[85], e di cui sarebbe altrimenti difficile rendere ragione: il raccogliersi intorno al frate stigmatizzato di qualcosa di più (e di peggio) che una massa adorante di devoti. A partire dal 1922, una vera e propria centuria di pretoriani avrebbe montato la guardia a San Giovanni Rotondo, per scongiurare l'eventualità che padre Pio fosse sottratto alla comunità adottiva e venisse obbligato a trasferirsi. I.a memoria dell'eccidio del 14 ottobre sarebbe allora servita da *cavedi,* inducendo le autorità civili come le ecclesiastiche a muoversi con una cautela spesso indistinguibile dall'arrendevolezza. Ma la prolungata impotenza di cui sia le gerarchie vaticane, sia quelle italiane avrebbero dato prova nel trattare il problema padre Pio, si spiega anche con il patto non scritto che i cappuccini di San Giovanni trovarono il modo di stringere con un personaggio quale Caradonna: destinato ad affermarsi, dopo l'avvento del regime fascista, come il «ras» incontrastato della provincia di Foggia[86].



«Se nen ci canuscit' | uhè! pe la mala donna | nu sim' i fascist | de Peppin' Caradonna!», canteranno gli squadristi di Capitanata nella primavera del 1921[87], durante una campagna per le elezioni politiche eh'essi sapranno trasformare, complice l'inazione delle forze dell'ordine, in una caccia all'uomo contro i militanti social-comunisti del Tavoliere (oltreché in un duello personale tra Caradonna stesso e il più pugnace dei suoi avversari, il leader dei braccianti di Cerignola, Giuseppe Di Vittorio)[88]. Nel corso di quell'anno, i pretoriani di Caradonna si organizzeranno addirittura in squadre a cavallo, la cosiddetta «cavalleria pugliese»: in teoria per tutelare gli agrari dalla presunta minaccia comunista, in realtà per seminare il terrore fra le plebi rurali[89]. L'eroico mutilato della Grande Guerra, ricevuto in convento da padre Pio all'indomani del massacro di San Giovanni Rotondo, svolgerà quindi un ruolo decisivo nel trasformare la lotta politica pugliese del '21 in una guerra civile. E la cavalleria di Caradonna tornerà a illustrarsi nell'ottobre del '22, partecipando con slancio alla cosiddetta marcia su Roma[90].

Alcuni contemporanei non mancarono di segnalare la rilevanza politica di quanto avvenne a San Giovanni Rotondo dopo l'eccidio del 14 ottobre 1920. Più che la visita di Caradonna a padre Pio - che non fece affatto notizia - impressionò la determinazione con cui il Fascio d'ordine cercò di stravincere nella sua lotta contro i socialisti. Popolari e fascisti sangiovannesi pretesero infatti di cassare il risultato elettorale, sostenendo che il PSI non era degno di guidare il comune dopo essersi screditato con la sua propaganda «soviettista». La manovra falli nel momento in cui si scontrò con la ferma resistenza dell'ispettore Trani, deciso a impedire una prevaricazione dei clerico-fascisti che avrebbe coinciso con una sconfitta delle istituzioni liberali[91]. Nondimeno, i socialisti pugliesi ritennero giusto denunciare la manovra a Roma, in Parlamento: riconoscendovi una prova che la democrazia era minacciata non soltanto nell'oscuro paese del Gargano, ma nell'Italia intera. «II fatto di San Giovanni Rotondo, per il numero dei morti e per quello dei feriti e per il modo in cui si è svolto, è molto più grave e sintomatico dei recenti fatti di Bologna» (cioè la strage di palazzo d'Accursio), denunciò a Montecitorio un deputato del PSI[92]. Era un fatto grave per la probabile connivenza, nel giorno della manifestazione di piazza, tra militanti del Fascio e tutori dell'ordine. Era un fatto sintomatico, perché dopo l'eccidio l'ispettore Trani aveva dovuto imporsi al maresciallo e al pretore, obbligandoli a insediare l'amministrazione comunale uscita vincitrice dalle urne: mentre essi sembravano pronti a sacrificare le regole democratiche alle ragioni del più prepotente[93].

A partire dall'inverno 1920-21, le squadre fasciste abbandonarono la logica della sfida per

abbracciare la logica della conquista[94]. Breve si rivelò il passo dalla difesa all'offesa, dalla tutela delle proprietà degli agrari all'attacco contro le proprietà dei socialisti: fino al totale annientamento dell'edificio politico, culturale, simbolico, che la sinistra italiana aveva costruito in un ventennio di lotte[95]. Senza che la polizia di Giolitti facesse molto per impedirlo, vennero sistematicamente distrutte le sedi delle leghe e delle cooperative, incendiati i locali delle sezioni e degli uffici di collocamento, aggrediti, feriti, umiliati i dirigenti del sindacato e del Partito. In alcune aree della penisola - a Ferrara, o nel Polesine - la violenza fascista assunse la forma di uno sfoggio di virilità dove l'avversario socialista diventava una preda da ridurre allo stato di animale, da degradare nel corpo, da sodomizzare: il deputato di Rovigo Giacomo Matteotti fu tra quanti ne fecero esperienza personale[96]. Annichiliti, disgustati, impotenti, certi «buffi» militanti della sinistra giunsero al punto di presentarsi alla sede locale del Fascio con l'involto della bandiera rossa sotto il braccio, «offerta vile»[97].

Raro fu il caso di attivisti della sinistra disposti a sovvertire le coordinate fondamentalmente pacifiche della loro cultura politica, scegliendo di replicare alla violenza fascista colpo su colpo: abbandonando la rivoluzione di parole per intraprendere una rivoluzione di sangue. I fatti di Sarzana, nel luglio del '21, configurarono un caso del genere. Nel capoluogo della Lunigiana ligure, gli Arditi del Popolo replicarono con le armi a una spedizione punitiva degli squadristi toscani, che ebbero la peggio, cercarono di scappare, vennero inseguiti fin nei campi o nei fossi, e (una dozzina) furono trucidati dai contadini del luogo[98]. Il presidente del Consiglio - Ivanoe Bonomi, che nel frattempo aveva sostituito Giolitti - dispose affinché investigasse sul massacro l'ispettore generale Vincenzo Trani. Il quale si mosse a Sarzana con uno spirito altrettanto equanime di quello che lo aveva ispirato a San Giovanni Rotondo. Da ultimo, il terribile sovrappiù di violenza antifascista venne da lui ricondotto a uno stato di esasperazione diffusa non solo tra i militanti dell'estrema sinistra, ma anche tra la gente comune, a fronte del disegno squadristico di irridere le istituzioni, seminare il panico, spargere il sangue[99].

Minacciato di morte dai fascisti, che lo definivano un «ferrovecchio antinazionale nittiano», e criticato dal prefetto di Genova, che arrivò ad accusarlo di collusione con i «sovversivi», Trani fu presto sacrificato dal governo Bonomi: gli venne preferito un funzionario più accomodante[100]. Collocato a riposo nel febbraio del '23, l'ispettore generale della Pubblica Sicurezza si sarebbe spento, otto anni più tardi, senza neppure vedersi riconosciuto il diritto a una pensione[101]. Nell'Italia di Mussolini, agra sarebbe riuscita la vita dei poliziotti perbene.

NOTE al CAPITOLO TERZO

1. La stima che l'eccidio di San Giovanni Rotondo abbia superato qualunque altro del biennio per numero di vittime si basa sulla ricostruzione complessiva di M. FRANZINELLI, *Squadristi. Protagonisti e tecniche della violenza fascista, 1919-1922*, Mondadori, Milano, 2003.
2. Si veda PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. I cit., pp. 1174 sgg.
3. Si veda F. MORCALDI, San Giovanni Rotondo nella luce del francescanesimo cit., p. 198.
4. Si veda M. FINCARDI, *I riti della conquista,* in «Contributi. Rivista semestrale della biblioteca A. Panizzi di Reggio Emilia», 1987, nn. 21-22, pp. 97 sgg.
5. Si veda G. SABBATUCCI, *I combattenti nel primo dopoguerra*, Laterza, Roma-Bari 1974. pp. 190-241.
6. Si veda F. M. SNOWDEN, *Violence and Great Estates in the South of Italy: Apulia, 1900-1922*, Cambridge University Press, New York 1986, pp. 168 sgg.
7. Si veda s. COLARIZI, *Dopoguerra e fascismo in Puglia (1919-1926)*, Laterza, Bari 1971, pp. 132 sgg.
8. Si veda G. SERAFINI, *I ribelli della montagna. Amiate 1948: anatomia di una rivolta*, Edizioni del Grifo, Montepulciano 1981.
9. Prendo qui per buono il racconto di G. A. CHIURCO, *Storia della rivoluzione fascista,* vol. II: 1920, Vallecchi, Firenze 1929, pp. 103-4. In realtà, la morte dell'impiegato, del bracciante e del bambino non risulta dalla dettagliata ricostruzione di M. FRANZINELLI, *Squadristi* cit., p. 294.
10. Si veda R. VIVARELLI, *Storia delle origini del fascismo. L'Italia dalla Grande Guerra alla marcia su Roma*, il Mulino, Bologna 1991, vol. Il, p. 473.
11. *Undici morti ed ottanta feriti a San Giovanni Rotondo,* in «Corriere delle Puglie», 15 ottobre 1920 (articolo non firmato).
12. *Il massacro di S. Giovanni Rotondo. La nostra inchiesta*, in «Avanti!», 19 ottobre 1920.
13. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio di S. Giovanni Rotondo», Roma, 2 novembre 1920, firmata dall'ispettore generale di P.S. Vincenzo Trani: interrogatori allegati, n. 4 (reverendo Giovanni Miscio) e n. io (Alfonso Pirro, militante del Partito popolare).
14. Cit. in M. FRANZINEELI, *Squadristi* cit., p. 9.
15. Si veda F. M. SNOWDEN, *Violence and Great Estates* cit., pp. 100-2.
16. *Undici morti cit.*
17. Riprendo i dati riportati in G. B. GUERRI (a cura di), *Rapporto al duce. L'agonia di una nazione nei colloqui tra Mussolini e i federali nel 1942* (1978), Mondadori, Milano 2002, p. 186.
18. ACS, MI, DGFS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, Ufficio telegrafico di San Giovanni Rotondo, telegramma del maresciallo capo Giuseppe Galante alla tenenza di San Severo, 10 ottobre 1920.
19. *Ibid.,* Ufficio telegrafico di San Giovanni Rotondo, telegramma del commissario prefettizio avv. Alfredo Conte alla sottoprefettura di San Severo, 10 ottobre 1920.
20. Si veda *ibid.,* «Relazione sull'eccidio» cit.
21. Si veda E. ALESSANDRONE PERONA, *La bandiera rossa,* in M. ISNENGHI (a cura di), *I luoghi della memoria. Simboli e miti dell'Italia unita,* Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 303- 305. Per il caso scoppiato a Siena nel marzo 1920, si veda E. GENTILE, *Storia*

del partito fascista, 1919-1922. Movimento e milizia, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 507; per il caso coevo di Milano, si veda M. FRANZINELLI, *Squadristi* cit., p. 44, oltreché la corrispondenza di F. TURATI e A. KUUSCIOFF, *Carteggio,* vol. V: *Dopoguerra e fascismo (1919- 1922),* a cura di A. Schiavi, Einaudi, Torino 1953, pp. 287 sgg.

22. Si veda A. LYTTELTON, *La conquista del potere. Il fascismo dal 1919 al 1929*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 36; M. ISNENGHI, *L'Italia in piazza. I luoghi della vita pubblica dal 1848 ai nostri giorni*, Mondadori, Milano 1994, pp. 252-54.
23. Si veda S. CARETTI, *La rivoluzione russa e il socialismo italiano (1917-1921)*, Nistri-Lischi, Pisa 1974.
24. Le citazioni in E. GENTILE, *Storia del partito fascista* cit., pp. 506 sgg.
25. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit.
26. *Ibid.,* interrogatorio allegato n. 8.
27. Per questo (e per molto di quanto segue) sono debitore di R. VIVARELLI, *Storia delle origini del fascismo* cit., vol. II, pp. 388-423.
28. S. PIVATO*, L'anticlericalismo «religioso» nel socialismo italiano fra Otto e Novecento,* in «Italia contemporanea», marzo 1984, n. 154, pp. 29-50; ID*., Materiali per una storia della religiosità popolare laica,* in «Movimento operaio e socialista», X (1987), pp. 237- 249; P. AUDENINO, *L'avvenire del passato. Utopia e moralità nella sinistra italiana alle soglie del XX secolo,* Unicopli, Milano 2002.
29. Cit. R. VIVARELLI, *Storia delle origini del fascismo* cit., vol. II, p. 214.
30. Si veda *ibid.,* p. 707 nota.
31. Si veda ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit.
32. Si veda F. MOLFESE, *Storia del brigantaggio dopo l'Unità,* Feltrinelli, Milano 1964, pp. 20-21.
33. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit.: interrogatorio allegato n. 17/3 (Francesco Guia, «libero esercente la medicina»).
34. *Ibid.,* allegato n. 16 (deposizione sotto forma di lettera).
35. Si veda *ibid.,* interrogatorio allegato n. 2 (Gennaro Russo, brigadiere).
36. *Ibid.,* interrogatorio allegato n. 4 (reverendo Giovanni Miscio, segretario della sezione del Partito popolare).
37. Si veda *ibid.*, «Relazione sull'eccidio» cit.
38. Si veda G. ROCHAT, *Gli arditi della Grande Guerra. Origini, battaglie e miti* (1981), Editrice Goriziana, Gorizia 1990, pp. 37 sgg.
39. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit.: interrogatorio allegato n. 8 (maresciallo Gigante, cit.).
40. *Ibid.,* interrogatorio allegato n. 12 (Ettore Fiorentino, «possidente, cassiere amministrativo della cooperativa di consumo dei Combattenti»),
41. *Ibid.,* interrogatorio allegato n. 4 (reverendo Miscio, cit.).
42. Sul punto, si veda F. M. SNOWDEN, *Violence and Great Estates* cit., p. 48.
43. Si veda, in generale, A. LYTTELTON, *La conquista del potere* cit., pp. 65-66.
44. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit.: interrogatorio allegato n. 4 (reverendo Miscio, cit.).
45. Traggo i dati da A. CARIOTI, *Di Vittorio,* il Mulino, Bologna 2004, p. 36.
46. I dati in M. FRANZINELLI, *Squadristi* cit., p. 46.
47. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit.: interrogatorio allegato n. 6.
48. U. AUBERT, *La nostra inchiesta sulla tragica giornata di San Giovanni Rotondo* (dal nostro inviato speciale), in «L'Avvenire delle Puglie», s.d. (ma 18 ottobre 1920).

49. *Il massacro di S. Giovanni Rotondo cit.*
50. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, relazione del prefetto Regard, datata Foggia, 20 ottobre 1920.
51. *Ibid.* Altre due persone non sopravvissero alle loro ferite, portando a tredici il totale delle vittime.
52. *Ibid.*
53. Si veda R. VIVARELLI, *Storia delle origini del fascismo* cit., vol. II, pp. 572 sgg.
54. Sul sodalizio Giolitti-Corradini, si veda G. DE ROSA, *Il Partito popolare italiano* (1966), Laterza, Roma-Bari 1977, p. 86.
55. Anche la lettera di Sturzo sta in ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia.
56. *Inchiesta dell'onorevole Vincenzo Urti sui tragici fatti di S. Giovanni Rotondo, ibid.*
57. Si veda L. M. FACCINI, *Un poliziotto perbene,* Faccini, Lerici (Sp) 2002 (quantunque romanzato, questo libro offre spunti utili alla ricostruzione della biografia del personaggio).
58. Si veda *L'ispettore generale della P.S. a S Giovanni Rotondo,* in «Il Giornale d'Italia», 21 ottobre 1921 (articolo non firmato).
59. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit. (il documento è datato 2 novembre 1920).
60. Si veda C. E. GADDA, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Garzanti, Milano 1957, P 5.
61. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit.
62. *lbid.*
63. *lbid.*
64. Si veda E. FRANCESCANGELI, *Gli Arditi del popolo. Argo Secondari e la prima organizzazione antifascista, 1917-1922*, Odradek, Roma 2000. Sullo sviluppo del movimento in Puglia, si veda S. COLARIZI, *Dopoguerra e fascismo in Puglia* cit., p. 220.
65. Si veda s. TRAMONTIN, *Dalla ribellione all'organizzazione: le leghe bianche e l'opera di G. Corazzin a Treviso, 1910-1925*, Tipografia editrice trevigiana, Treviso 1982, pp. 65- 66.
66. ACS, MI, DGPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit. (le citazioni da una lettera allegata alla relazione di Trani, a lui spedita dal commissario prefettizio Alfredo Conte in data 21 ottobre 1920).
67. Si veda *Atti parlamentari, Camera dei deputati,* Legislatura XXV, prima sessione, seconda tornata del 4 dicembre 1920, Interrogazioni, pp. 6246-52.
68. Si veda *ibid.,* p. 6247.
69. *Ibid.,* p. 6247-48.
70. *lbid.,* p. 6250.
71. Si veda R. VIVARELLI, *Storia delle origini del fascismo* cit., vol. II, p. 904.
72. Per il contesto, si veda A. L. CARDOZA, *Agrarian Elites and Italian Fascismthe Province of Bologna, 1901-1926,* Princeton University Press, Princeton 1982.
73. Si veda M. RIDOLFI, *Le feste nazionali,* il Mulino, Bologna 2003, p. 149; M. MONDINI, *La festa mancata. I militari e la memoria della Grande Guerra, 1918-1923*, in «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del 900», VII, ottobre 2004, n. 4, pp. 555-78.
74. Si veda N. S. ONOFRI, *La strage di palazzo D'Accursio. Origine e nascita del fascismo bolognese*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 260 sgg.
75. Su Giordani e gli ambienti del reducismo nazionalistico bolognese, organizzati intorno ad

Angelo Manaresi e al Club alpino italiano, si veda A. PASTORE, *Alpinismo e storia d'Italia. Dall'Unità alla Resistenza,* il Mulino, Bologna 2003, pp. 147 sgg.

76. Si veda C. DELCROIX, *Il secondo olocausto: in commemorazione dell'avv. Giulio Giordani, nel trigesimo della morte Bologna, Teatro comunale, 21 dicembre 1920*, Associazione nazionale mutilati e invalidi di guerra, Bologna 1921.
77. Si veda M. BEREZIN, *Making the Fascist Self. The Political Culture of Interwar Italy*, Cornell University Press, Ithaca 1997, pp. 196 sgg.
78. A. DEL FANTE, *Giulio Giordani martire del fascismo*, Galleri, Bologna 1934, p. 45.
79. Si veda *infra,* capitolo VII, pp. 240 sgg.
80. Si veda A. GIBELLI, *Il popolo bambino. Infanzia e nazione dalla Grande Guerra a Salò* cit., pp. 196 sgg.
81. Si veda s. FALASCA ZAMPONI, *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, University of California Press, Berkeley 1997, pp. 33 sgg. Si veda anche, ora, l'importante contributo di B. BRACCO, *I caduti e i mutilati della grande guerra a Milano: retorica della morte e uso politico del corpo*, in ID. (a cura di), *Combattere a Milano, 1915- 1918. Il corpo e la guerra nella capitale del fronte interno*. Editoriale Il Ponte, Milano 2005, pp. 99-117.
82. Sul confluire «in massa» nel fascismo dei dirigenti dell'Associazione mutilati, si veda la forte denuncia retrospettiva di E. LUSSU, *Marcia su Roma e dintorni* (1933), Einaudi, Roma 1945, p. 65.
83. Quanto segue si fonda sul profilo biografico (da maneggiare peraltro con cautela) di P. BRUNI, *Giuseppe Caradonna e la destra nazionale,* Serarcangeli, Roma 1996, pp. 108 sgg.
84. Cit. *ibid.,* p. 108.
85. Si veda *infra,* capitolo v, pp. 164 sgg.
86. Si veda S. LUPO, *Il fascismo. La politica in un regime totalitario,* Donzelli, Roma 2000, p. 150.
87. Riecheggiando così una strofetta di guerra (*Se non ci conoscete...*) che, modificata in mille fogge, ebbe gran fortuna negli ambienti dell'arditismo e dello squadrismo postbellico: si veda C. CARAVAGLIOS, *I canti delle trincee* cit., pp. 308-9.
88. Si veda D, LAJOLO, *Il volto umano di un rivoluzionario. La straordinaria avventura di Giuseppe Di Vittorio*, Vallecchi, Firenze 1979, p. 38 nota.
89. Si veda S. COLARizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia* cit., pp. 151 sgg.; F. M. SNOWDEN, *Violence and Great Estates* cit., pp. 184 sgg.
90. Si veda G. ALBANESE, *La marcia su Roma,* Laterza, Roma-Bari 2006, p. 88.
91. ACS, MI, DCPS, 1920, b. 103, fasc. Foggia, «Relazione sull'eccidio» cit.
92. Si veda *Atti parlamentari, Camera dei deputati.* Legislatura XXV, prima sessione, seconda tornata del 4 dicembre 1920, Interrogazioni, p. 6250 (intervento dell'on. Mucci).
93. Si veda *ibid.*
94. Ovvio il rimando al classico studio di E. GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista,* Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 46 sgg.
95. Seguo qui la splendida dimostrazione di G. CRAJNZ, *Padania. Il mondo dei braccianti dall'Ottocento alla fuga dalle campagne,* Donzelli, Roma 1994, pp. 183 sgg.
96. Si veda V. ZAGHI, *L'eroica viltà. Socialismo e fascismo nelle campagne del Polesine, 1919- 1926*, Angeli, Milano 1989, pp. 78-79. Sulla questione delle forme rituali della violenza fascista, i due contributi più perspicui sono quelli di A. LYTTELTON, *Cause e caratteristiche della violenza fascista: fattori costanti c fattori congiunturali*, in L. CASALI (a cura di), *Bologna 1920: le origini del fascismo*, Cappelli, Bologna 1982, pp.

33-55, e di M. FINCARDI, *I riti della conquista* cit., pp. 7-137.

97. Così nella testimonianza retrospettiva di uno squadrista del Polesine, cit. in M. ISNENGHI, *L'Italia in piazza* cit., p. 293.
98. Per una ricostruzione della vicenda, si vedano i saggi raccolti in AA.VV., *La storia come identità. I fatti di Sarzana del luglio 1921 nella storiografia nazionale ed europea*, Ippogrifo, Lerici 2003.
99. Si veda C. COSTANTINI, *I fatti di Sarzana nelle relazioni della Polizia,* in «Movimento operaio e socialista», Vili, gennaio-marzo 1962, n. 1, pp. 61-100.
100. *Ibid.,* pp. 92 sgg. La lucidità delle inchieste sullo squadrismo fascista condotte da Tratti nel 1921 è stata sottolineata da R. DE FELICE, *Mussolini il rivoluzionario, 1883-1920,* Einaudi, Torino 1965, pp. 603-4.
101. Si veda M. FRANZINELLI, *Squadristi* cit., p. 127.

Capitolo quarto

Il sant'uomo e il Sant'Uffizio

In un classico della letteratura antifascista, *Marcia su Roma e dintorni,* Emilio Lussu ha vividamente descritto l'inizio della fine: la prima profanazione del santuario democratico - il Parlamento per opera dei neo-eletti deputati dei Fasci di combattimento. La scena è dunque quella di Montecitorio, il luogo è il corridoio dei «passi perduti», la data è il 13 giugno 1921. Seduto su un canapè a discutere con due colleghi è il comunista Francesco Misiano, un calabrese già dirigente del sindacato ferrovieri a Torino, espatriato come obiettore di coscienza durante la Grande Guerra, poi eletto alla Camera quale simbolo della lotta antimilitarista: per i fascisti, niente più che un disertore, un vile della peggior specie (dal suo balcone di Fiume, Gabriele D'Annunzio in persona ne ha chiesto la pelle)[1]. Ecco un plotone di deputati fascisti, Roberto Farinacci in testa, che si avvicinano a Misiano, e con le armi in pugno lo invitano a togliere il disturbo: a lasciare Montecitorio una volta per sempre. Spaventato, il comunista si incammina verso l'uscita senza che né altri parlamentari, né i commessi della Camera accennino alla minima reazione in sua difesa[2].

Ecco anche - racconta Lussu, testimone dell'episodio come neo-eletto rappresentante del Partito sardo d'azione - il deputato fascista Giuseppe Caradonna: «pallido ed immobile, in atteggiamento di agguato, stava con la pistola in pugno» nello «stretto corridoio laterale» per il quale era presumibile che Misiano uscisse dal palazzo. Tanto incredulo quanto risoluto (al fronte, entrambi avevano meritato decorazioni al valore)[3], Lussu apostrofa Caradonna: «Che fai? che fai?» «Non rispose. Non v'erano dubbi: egli attendeva al varco il deputato comunista». «Io ebbi il tempo di informare alcuni colleghi, e l'on. Misiano usci da un'altra parte»[4]. Il tutto sarebbe ritornato in mente a Lussu di li a qualche mese, nel settembre del '21, quando l'opinione pubblica della Puglia e dell'Italia intera avrebbe additato Caradonna come il mandante morale se non materiale dell'assassinio di un giovane deputato socialista di Bari, Giuseppe Di Vagno[5]: con quattro anni di anticipo, la prova generale del delitto Matteotti.

Nel frattempo, a Caradonna e alla sua armata di contadini a cavallo era successo di mettersi disciplinatamente in coda, presso la chiesetta dei cappuccini di San Giovanni Rotondo, per confessare i loro peccati nell'orecchio di padre Pio da Pietrelcina: tale, almeno, l'edificante scenetta tramandata dagli agiografi[6]. Ma non di questo, non dell'incontro al confessionale tra un frate cappuccino e un caporione fascista, avevano ragione di preoccuparsi le gerarchie di Santa Romana Chiesa. Agli occhi delle autorità vaticane, ben più delicate erano le faccende da chiarire relativamente alla figura di padre Pio come sacerdote e come mistico, alle cinque piaghe inscritte sul suo corpo, agli usi e costumi dei confratelli e delle beghine che lo circondavano. Durante l'ultimo anno, sui tavoli del Sant'Uffizio era andata infatti cumulandosi una documentazione troppo abbondante e troppo allarmante perché il tribunale della fede potesse trascurarla.

Così, mentre Caradonna e i deputati del Fascio, armi in pugno nel palazzo di Montecitorio, regolavano i conti con l'infame Misiano, un dignitario dell'ordine dei carmelitani scalzi viaggiò da Roma al Gargano per regolare conti ben diversi. A lui la Suprema Congregazione chiese di compiere quella che in teoria era definita come una visita apostolica a San Giovanni Rotondo. In pratica, si trattava né più né meno che di condurre un'inchiesta inqui- sitoriale sul

frate con le stigmate.

1. Il piccolo chimico.

Il cerchio intorno a padre Pio aveva cominciato a stringersi un anno prima, fra giugno e luglio del 1920: poco dopo che era pervenuta al Sant'Uffizio la lettera-perizia di padre Gemelli sull'«uomo a ristretto campo di coscienza», «soggetto malato», mistico da clinica psichiatrica[7]. Giurate nelle mani del vescovo di Foggia, monsignor Salvatore Bella, e da questi inoltrate alla Suprema, le testimonianze di due buoni cristiani della diocesi pugliese avevano proiettato sul corpo dolorante del cappuccino un'ombra sinistra. Più che profumo di mammole o di violette, odore di santità, dalla cella di padre Pio erano sembrati sprigionarsi effluvi di acidi e di veleni, odore di impostura.

Il primo documento portava in calce la firma del dottor Valentini Vista, che a Foggia era titolare di una farmacia nella centralissima piazza Lanza. Al vescovo, il professionista aveva riferito anzitutto le circostanze originarie del suo interesse per padre Pio. La tragica morte del fratello, occorsa il 28 settembre 1918 (per effetto dell'epidemia di spagnola, possiamo facilmente ipotizzare). La speranza che il frate cappuccino, proprio in quei giorni trafitto dalle stigmate, potesse intercedere per l'anima del defunto. Il rapporto epistolare con padre Pio, «frequente» sino a quando, «divulgandosi sempre più le voci sulla santità del frate e sui suoi miracoli», l'affluenza di pellegrini a San Giovanni Rotondo era divenuta talmente massiccia da impedire a padre Pio ogni corrispondenza personale. Il farmacista aveva quindi raccontato al vescovo della sua propria salita a San Giovanni, nel maggio del 1919. L'incontro diretto con il cappuccino, «persona molto affabile, umilissima, piissima», e il sacro rituale della penitenza. Ma di là da questo, delusione e perplessità. «Enorme», assolutamente eccessiva, la «pressione del pubblico» nella sagrestia, e «frettoloso», cioè «sbagliatissimo», il modo di confessare di padre Pio. Per giunta, nulla di straordinario nel ministero penitenziale del frate con le stigmate: «egli mi fece le solite domande che fanno tutti i confessori, anzi mi domandò se io fossi massone o no»[8].

Il dottor Valentini Vista era poi venuto al dunque. Nella tarda estate del '19, il pellegrinaggio a San Giovanni era stato compiuto da una sua cugina, la ventottenne Maria De Vito: «giovane molto buona, brava e religiosa», lei stessa proprietaria di una farmacia. La donna si era trattenuta nel Gargano per un mese, condividendo con altre devote il quotidiano *train de vie* del santo vivo. Il problema si era presentato al rientro in città della signorina De Vito:

> Quando ella tornò a Foggia mi portò i saluti di Padre Pio e mi chiese a nome di lui e in stretto segreto dell'acido fenico *puro* dicendomi che serviva per Padre Pio, e mi presentò una bottiglietta della capacità di un cento grammi, bottiglietta datale da Padre Pio stesso, sulla quale era appiccicato un bollino col segno del veleno (cioè il teschietto di morte) e la quale bottiglietta io avrei dovuto riempire di acido fenico puro che, come si sa, è un veleno e brucia e caustica enormemente allorquando lo si adopera integralmente. A tale richiesta io pensai che quell'acido fenico adoperato così puro potesse servire a Padre Pio per procurarsi o irritarsi quelle piaghette alle mani[9].

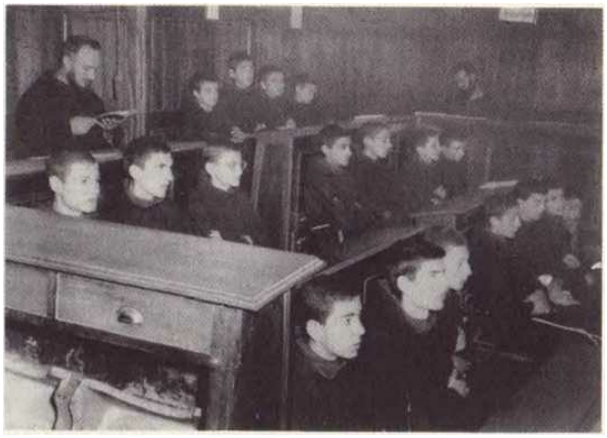


A Foggia, voci sul ritrovamento di acido fenico nella cella di padre Pio avevano circolato già nella primavera di quel 1919, inducendo il professor Morrica a pubblicare sul «Mattino» di Napoli i propri dubbi di scienziato intorno alle presunte stigmate del cappuccino[10]. Non fosse che per questo, il dottor Valentini Vista era rimasto particolarmente colpito dalla richiesta di acido fenico puro che il frate aveva affidato alla confidenza di Maria De Vito. Tuttavia, «trattandosi di Padre Pio», egli si era persuaso che la richiesta avesse motivazioni innocenti, e aveva consegnato alla cugina la bottiglia con l'acido. Ma la perplessità del farmacista era divenuta sospetto poche settimane dopo, quando il cappuccino di San Giovanni aveva trasmesso alla donna - di nuovo, sotto consegna del silenzio - una seconda richiesta: quattro grammi di veratrina[11].

Rivolgendosi a monsignor Bella, Valentini Vista illustrò la composizione chimica di quest'ultimo prodotto (una miscela di alcaloidi, ricavata da una pianta medicinale appartenente alla famiglia delle Colchicacee) e insistette sul suo carattere fortemente caustico. «La Veratrina è tale veleno che solo il medico può e deve vedere se sia il caso di prescriverla», spiegò il farmacista: non rinunciando a dtare dottamente da un manuale del professor Nicola Tamburrini, le *Nozioni fondamentali di materia medica e terapia, ad uso degli studenti e dei medici pratici,* pubblicate a Napoli nel 1883. A scopi terapeutici, la posologia indicata per la veratrina era compresa fra uno e cinque milligrammi per dose, sotto forma di pillole o mescolata a sciroppo. «Si parla dunque di milligrammi! La richiesta di Padre Pio fu invece di quattro grammi!» E tale «quantità enorme trattandosi di un veleno», il frate aveva domandato «senza la giustificazione della ricetta medica relativa», e «con tanta segretezza»… A quel punto, Valentini Vista aveva ritenuto di dover condividere i propri dubbi con la cugina Maria, raccomandandole di non dare più seguito a qualsivoglia sollecitazione farmacologica di padre Pio. Durante il successivo anno e mezzo, il professionista non aveva comunicato a nessun altro il sospetto grave, gravissimo, che il frate si servisse dell'una o dell'altra sostanza irritante «per procurarsi o rendere più appariscenti le stigmate alle mani». Ma quando aveva avuto notizia dell'imminente trasferimento di monsignor Bella, destinato alla diocesi di Acireale, «per scrupolo di coscienza» e nell'«interesse della Chiesa» il farmacista si era deciso a riferirgli l'accaduto[12].

La seconda testimonianza fu giurata nelle mani del vescovo dalla cugina del dottor Valentini Vista, e risultò del tutto coerente con la prima. La signorina De Vito confermò di avere trascorso un mese intero a San Giovanni Rotondo, nell'estate del '19. Alla vigilia della sua partenza, padre Pio l'aveva chiamata «in disparte» e le aveva parlato «con tutta segretezza», «imponendo lo stesso segreto a me in relazione anche agli stessi frati suoi confratelli del convento». Il cappuccino aveva consegnato a Maria una boccetta vuota, pregando di farla

riempire con acido fenico puro e di rimandargliela indietro «a mezzo dello chauffeur che prestava servizio nell'autocarro passeggieri da Foggia a S. Giovanni». Quanto all'uso cui l'acido era destinato, padre Pio aveva detto che gli serviva «per la disinfezione delle siringhe occorrenti alle iniezioni che egli praticava ai novizi di cui era maestro». «Insieme mi venivano richiesti altri oggetti, come pastiglie Valda, nasalina etc. che io anche inviai insieme all'acido fenico», spiegò la donna a monsignor Bella. La richiesta dei quattro grammi di veratrina le era giunta circa un mese dopo, per il tramite d'una penitente di ritorno da San Giovanni. Maria De Vito si era consultata con Valentini Vista, che le aveva suggerito di non mandare più nulla a padre Pio. E che le aveva raccomandato di non parlarne con nessuno, «potendo il nostro sospetto essere temerario»[13].



Temerario, il sospetto del bravo farmacista e della devota sua cugina? Non sembrò giudicarlo tale il vescovo di Foggia, che pensò bene di inoltrare al Sant'Uffizio le deposizioni di entrambi[14]. D'altronde, un po' tutte le gerarchie ecclesiastiche locali si mostravano scettiche sulla fama di santità di padre Pio. Se il ministro della provincia cappuccina, padre Pietro da Ischitella, metteva in guardia il ministro generale dal «fanatismo» e dall'«affarismo» dei sangiovannesi[15], l'arcivescovo di Manfredonia, monsignor Pasquale Gagliardi, rappresentava come totalmente fuori controllo la situazione della vita religiosa a San Giovanni Rotondo. Dove pie donne giravano per le strade portando al collo le fotografie di padre Pio, e le vendevano ai forestieri insieme a pezzuole insanguinate o altre reliquie. E dove una donna giovanissima - «dai 17 ai 20 anni», stimava monsignor Gagliardi, cui le malelingue attribuivano fin troppo occhio per il gentil sesso - era stata scoperta dall'arcivescovo stesso mentre pernottava nella foresteria del convento dei cappuccini, con il pretesto di assistere un frate «infermo a letto»: naturalmente, il frate di Pietrelcina[16].

Da subito nella storia di padre Pio, i detrattori impiegarono quali capi d'accusa quelli che erano stati per secoli i due luoghi comuni di ogni polemica contro la falsa santità: il sesso e il lucro[17]. E per quarant'anni dopo il 1920, il celestiale profumo intorno alla cella e al corpo di padre Pio riuscirà puzzo di zolfo al naso di quanti insisteranno sulle ricadute economiche o almanaccheranno sui risvolti carnali della sua esperienza carismatica. Ma nell'immediato, a fronte delle deposizioni di Maria De Vito e del dottor Va- lentini Vista, soprattutto urgente da chiarire dovette sembrare al Sant'Uffizio la questione delle stigmate. Tanto più che il vescovo di Foggia, inoltrando a Roma le due testimonianze giurate, aveva accluso alla corrispondenza un documento che lo storico del ventunesimo secolo non riesce a maneggiare - nell'archivio vaticano della Congregazione per la Dottrina della Fede - senza una punta d'emozione: il foglio sul quale padre Pio, forse timoroso di non poter comunicare a tu per tu con la signorina De Vito, aveva messo nero su bianco la richiesta di acido fenico.

Allo sguardo inquisitivo dei presuli del Sant'Uffizio, era questo lo *smoking gun,* l'indizio lasciato dal piccolo chimico sul luogo del delitto. «Per Manetta De Vito, S.P.M.», padre Pio aveva scritto sulla busta. All'interno, un unico foglietto autografo, letterina molto più stringata di quelle che il cappuccino soleva scrivere alle sue figlie spirituali:

> Carissima Maria, Gesù ti conforti sempre e ti benedica! Vengo a chiederti un favore. Ho bisogno di aver da duecento a trecento grammi di *acido fenico* puro per sterilizzare. Ti prego di spedirmela la domenica e farmela mandare dalle sorelle Fiorentino. Perdona il disturbo[18].

Se davvero padre Pio necessitava di acido fenico per disinfettare le siringhe con cui faceva

iniezioni ai novizi, perché mai procedeva in maniera così obliqua, rinunciando a chiedere una semplice ricetta al medico dei cappuccini, trasmettendo l'ordine in segreto alla cugina di un farmacista amico, e coinvolgendo nell'*affaire* l'autista del servizio pullman tra Foggia e San Giovanni Rotondo? Ce n'era abbastanza per incuriosire un Sant'Uffizio che possiamo immaginare già sospettoso dopo avere messo agli atti la perizia di padre Gemelli. Di sicuro, i prelati della Suprema Congregazione non dubitarono dell'attendibilità delle testimonianze del dottor Valentini Vista e della signorina De Vito, così evidentemente suffragate dall'autografo di padre Pio (le sorelle Fiorentino, Lucia in particolare, facevano parte della cerchia più stretta delle pie donne di San Giovanni)[19]. Agli atti del Sant'Uffizio figurava anche la trascrizione di una seconda lettera autografa del cappuccino a Maria De Vito, il cui poscritto corrispondeva esattamente al tenore della deposizione di quest'ultima: «Avrei bisogno di un 4 grammi di *veratrina.* Ti sarei molto grato, se me la procurassi costi, e me la mandassi con sollecitudine»[20].

Segretario del Sant'Uffizio era allora il cardinale Merry Del Val, e tra i qualificatori - teologi incaricati di verificare l'ortodossia dell'una o dell'altra posizione dottrinale - si contavano cardinali come Gaetano De Lai, Pietro Gasparri, Willem Van Rossum. Non a loro, peraltro, toccò il compito di istruire la pratica inqui- sitoriale su padre Pio, ma a un qualificatore meno altolocato nelle gerarchie pontificie, il francese Joseph Lemius. Sessantenne, questi serviva da tempo in Vaticano come procuratore generale degli oblati di Maria Immacolata, oltreché da consultore delle congregazioni di Propaganda Fide, dei Riti, degli Studi[21]. Il prelato si mise all'opera nell'autunno del 1920, quando da San Giovanni Rotondo riecheggiavano gli spari della forza pubblica contro le plebi socialiste, e il 22 gennaio del '21 firmò le conclusioni del suo *Voto* su padre Pio da Pietrelcina.

2. Chiudere la porta.

Poco noto all'esterno dei Sacri Palazzi, all'interno padre Lemius aveva fama di testa d'uovo: meritata fama, poiché nel 1907 proprio lui aveva scritto, per conto di papa Pio X, la parte dottrinale dell'enciclica più gravida d'effetti nella storia del clero cattolico moderno, la *Pascendi dominici gregis*[22]. Facendo prova di un vero genio teologico, l'estensore materiale dell'enciclica aveva radunato le istanze di riforma religiosa dei modernisti - tanto confuse ai loro stessi occhi - sotto l'unica rubrica di un'«immanenza vitale» ch'egli aveva contrapposto all'ortodossia della trascendenza[23]. Joseph Lemius era riuscito dunque nell'impresa di creare quasi dal niente il mostro modernista, così da giustificare sia la restaurazione autoritaria imposta nei seminari durante gli anni successivi, sia l'accanita persecuzione di riformatori bollati come eretici[24].

Tra le poche idee che i modernisti avevano dimostrato di avere chiare e distinte, era stata la critica di ogni deriva carismatica o miracolistica dell'esperienza cristiana. «Le miracle est immoral», era arrivato a scrivere il Paul Sabatier della *Vie de Saint François,* nelle pagine stesse in cui aveva spiegato di ritenere autentiche le stigmate del Poverello[25]. E la Chiesa di Roma - che pure aveva reagito al modernismo con straordinaria durezza[26] - si era resa ben conto del pericolo di cavalcare la credulità popolare in materia di carismi e di miracoli. Nel 1920, la scelta di affidare a un prelato dello spessore culturale di padre Lemius l'istruttoria sopra un mistico delle Puglie rifletteva la consapevolezza vaticana di quanto alta fosse la posta in palio, più che mai dopo la crisi modernista. D'altronde, nulla vi era di nuovo nel carattere

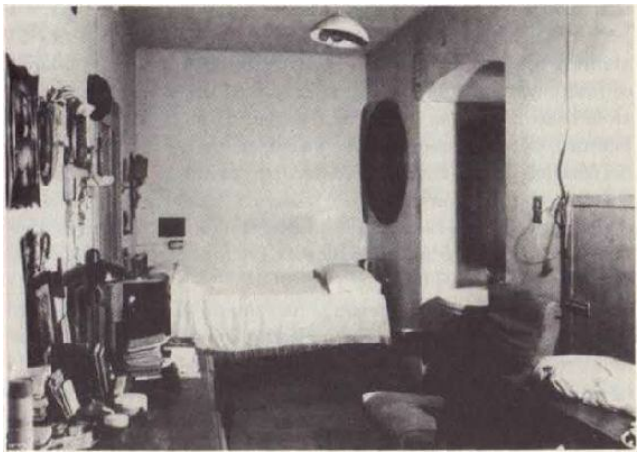
anfibio della figura del qualificatore (o del consultore) della Suprema, un po' maestro di teologia e un po' commissario di polizia: risaliva al Cinquecento lo spettacolo dell'inquisitore romano comodamente seduto a un tavolo del Sant'Uffizio, che giudicava della fede di una suora di Novara o di un ciabattino di Pistoia tramite la burocratica mediazione della carta scritta[27]. Meno che mai era nuova l'intenzione delle gerarchie ecclesiastiche di contenere usi ed abusi della religiosità popolare, né era nuova la determinazione di combatterli (come faceva un padre Gemelli) con argomenti scientifici oltreché dottrinali. Fin dal Seicento i chierici si erano alleati con i medici, e segnatamente per studiare i simulatori di estasi: riconducendo l'«affettata santità» talora alla volgare impostura, più spesso alla malattia mentale[28].

Tutto ciò contribuisce a spiegare i caratteri della relazione che padre Lemius trasmise al Sant'Uffizio nel gennaio del '21: lo scetticismo del qualificatore intorno alla genuinità dei prodigi avvenuti nel Gargano, e il suo aderire a una spiegazione psicopatologica delle stigmate di padre Pio. Confrontando la perizia del professor Bignami, il clinico di Roma che aveva ipotizzato un'eziologia insieme naturale e artificiale delle piaghe sulle mani, con la perizia del dottor Romanelli primario a Barletta, che ne aveva sostenuto l'origine soprannaturale[29], l'autore del *Voto* si pronunciava con nettezza: «direi che sto pienamente col D. Bignami». In certi casi - sosteneva il teologo, esprimendosi come un medico - era «possibile produrre coll'immaginazione una congestione sanguigna in una parte determinata dell'organismo», con la «conseguente essudazione, ed anche lo scoppio dei capillari venosi ed arteriosi circostanti». Gli esiti di un simile processo venivano definiti dalla scienza positivistica come stigmate ipnotiche; il qualificatore del Sant'Uffizio preferiva parlare di «autostimatizzazione». Quanto alla croce che il frate di Pietrelcina si diceva avesse sul costato, padre Lemius evocava la perizia del professor Bignami per abbozzare una diagnosi di «*dermografismo* o *autografismo*»: «Se il P. Pio è veramente nevropatico, avrà potuto bastare che egli, con l'unghia, abbia tracciato sul suo costato una croce, per provocare il detto fenomeno precisamente sotto forma di croce»[30].

Al pari di Amico Bignami, Joseph Lemius non riteneva che padre Pio si fosse procurato le stigmate apposta, con un qualche strumento fisico o chimico: si sarebbe trattato in tal caso di impostura bella e buona, mentre padre Lemius inclinava a pensare - sulla base della documentazione agli atti - che il cappuccino fosse persona moralmente integra. Come il medico, il teologo riteneva piuttosto che il frate, «a forza di meditare sulle piaghe di N.S. e di volerne penetrare tutto il dolore», fosse arrivato a prodursi alle mani e ai piedi «un principio di stimmate», «completate poi con dei mezzi chimici». Avvaloravano questa ipotesi le deposizioni «fuori di ogni sospetto» di Maria De Vito e del dottor Valentini Vista: nel convento di San Giovanni Rotondo erano indubbiamente circolati bottiglioni e bottigliette di acido fenico o di quant'altra sostanza irritante. «Il P. Pio è ben lontano dall'csser digiuno di conoscenze farmaceutiche», aggiungeva il qualificatore del Sant'Uffizio, con una malizia degna del fustigatore dei modernisti nell'enciclica *Pascendi*[31].

Ma in conclusione, che fare? Nel *Voto* da lui rimesso alla Suprema, padre Lemius scartò l'espediente cui le gerarchie ecclesiastiche avevano fatto ricorso per secoli e secoli, ogni qual volta intorno a un convento d'Italia l'animo dei fedeli si era scaldato oltre misura per un santo vivo: il trasferimento del frate (o della suora) in un convento lontano da quello, cioè la rottura del nodo di rapporti che lega ciascun santo al suo territorio d'elezione, il calcio ben assestato nel centro di un formicaio[32]. Allontanare il cappuccino da San Giovanni Rotondo era ormai «impossibile», giudicò padre Lemius: «troppi sono colà i fanatici del P. Pio, o gli interessati a che continui attorno a lui il concorso dei forestieri». Quanto ai consigli pratici che erano venuti

da padre Gemelli, il qualificatore del Sant'Uffizio valutò impraticabile quello di ingessare un braccio e una gamba del frate per consentire una rapida cicatrizzazione delle piaghe. Che avrebbero fatto i fanatici di padre Pio, «se il dubbio sulle di lui stimmate fosse reso palbabile da quell'apparecchio di gesso»? I sangiovannesi non sarebbero stati più accomodanti se si fosse seguito l'altro consiglio di Gemelli, l'invio di una commissione formata da un teologo, uno psicologo e un medico. «Che accadrebbe se vedessero attorno al P. Pio per parecchi giorni quei tre commissari?», si chiedeva un preoccupato padre Lemius, che peraltro non faceva alcun cenno alla strage avvenuta in piazza dei Martiri il 14 ottobre 1920[33].



Per risolvere l'epidemia devozionale di San Giovanni Rotondo, il qualificatore suggerì alla Suprema una terapia meno invasiva. Si trovasse nella Chiesa una figura di religioso che fosse al contempo un esperto teologo e un uomo prudente, e lo si mandasse a San Giovanni come visitatore apostolico, previo giuramento di fedeltà al Sant'Uffizio. Una volta sul posto, badando a non lasciarsi attrarre da «quell'atmosfera di suggestione», l'inviato del Vaticano avrebbe dovuto fare un'«inchiesta accurata», ma «senza darsene troppo l'aria». Occorreva studiare padre Pio da tutti i lati, e però specialmente nell'umiltà e nell'ubbidienza. Occorreva sorvegliare la sua maniera di trattare le donne. Occorreva verificare l'uso ch'egli faceva di prodotti farmaceutici, ispezionando all'uopo la sua cella, e appurando se davvero l'acido fenico potesse servirgli per le iniezioni ai novizi. Infine, occorreva mantenere il suo direttore spirituale, padre Benedetto da San Marco in Lamis, lontano dal convento per l'intera durata della visita. «Forse una tale inchiesta potrebbe condurre alla conclusione che certamente le stimmate non sono di origine divina», fu l'ipotesi finale di padre Lemius: involuta nello stile e nel lessico (quel *forse* esguito da *certamente*…), ma ferma nel proposito di sciogliere una volta per tutte l'equivoco intorno a Padre Pio[34].

Le carte d'archivio documentano come il Sant'Uffizio abbia discusso il *Voto* di Lemius, durante i primi mesi del 1921, attraverso un fitto scambio di note fra i consultori. Note impressionanti per chi le legge quasi un secolo dopo, sapendo come la storia è andata a finire: con la disfatta degli scettici, l'ascesa agli altari del frate cappuccino, il successo planetario di una devozione che ha fatto di San Giovanni Rotondo un luogo di pellegrinaggio tra i più frequentati della cristianità. Nel '21, entro le ovattate stanze del palazzo del Sant'Uffizio, non una sola voce di religioso si levò per perorare la causa dei meriti sacerdotali di padre Pio, né per compiacersi del pullulare di anime cristiane intorno a lui, meno che mai per salutare l'avvento di un altro Cristo nella Nazareth garga- nica. Al contrario, i consultori della Suprema proposero di adottare misure molto più severe di quelle suggerite da padre Lemius: per stringere in una morsa il cappuccino con le stigmate, e per annientare totalmente la dinamica del culto. Il redentorista olandese Joseph Drehmanns fu tra i più espliciti nel preconizzare soluzioni draconiane, ma non vollero essere da meno né padre Luigi Santoro, dei frati minori conventuali, né padre Filippo Maroto, dei Missionari figli del cuore immacolato di Maria. Personalità autorevoli, che ai tavoli del Sant'Uffizio avrebbero presto lasciato il segno anche in una faccenda inquisitoriale molto diversa: la messa all'Indice dei due maggiori filosofi italiani del tempo, Benedetto Croce e Giovanni Gentile[35].



«Non dare peso ai fatti che si narrano di lui», «disinteressarsene interamente», «far silenzio intorno al medesimo P. Pio»: tale la profilassi consigliata da padre Drehmanns, *damnatio memoriae* di un vivo. Non firmato, l'appunto di un consultore proponeva di trascurare le stigmate («che guariscano da sé ed al più se danno fastidio di prurito, questo si calmi con lenitivi»), e di adoperarsi piuttosto per interrompere l'afflusso di pellegrini e la corrispondenza epistolare: «si chiuda la porta del convento e non si risponda più alle lettere». Altri prelati negavano che un trasferimento del frate da San Giovanni Rotondo fosse impossibile. Soltanto, si doveva garantire l'ordine pubblico con precauzioni adottate in anticipo, «*mediante trattativa da farsi direttamente dalla S. Sede con il capo del governo*»: «ed effettuando poi l'allontanamento del P. Pio alla chetichella, con un'automobile, di notte ecc.». Oltre a misure del genere, riservate o segrete, padre Maroto insisteva per rendere pubblico sulla stampa vaticana un avviso che vietasse qualsiasi assembramento di fedeli intorno al convento, e che obbligasse padre Pio a «menare vita ritirata e nascosta». A padre Santoro premeva di coinvolgere ufficialmente nella strategia repressiva il più agguerrito detrattore del cappuccino di Pietrelcina, il frate-medico Agostino Gemelli. Un consultore rimasto anonimo contava sull'assegnazione a padre Pio di un direttore spirituale che non difettasse di autorità: «gl'impedisca ogni contatto col mondo». Un altro ancora teneva pronta la giustificazione che le Eminenze Reverendissime si riservavano di impugnare davanti a Dio e davanti alla storia, se mai la ruota della fortuna avesse girato in favore del cappuccino con le stigmate: «questi provvedimenti costituiranno per il P. Pio una prova della sua virtù»[36].

I vertici del Sant'Uffizio rinunciarono ad assecondare i consultori nella loro richiesta di una repressione immediata. Tra aprile e maggio del 1921, la Suprema Congregazione si orientò nel senso indicato da padre Lemius: l'invio di un visitatore apostolico a San Giovanni Rotondo, che si premurasse di studiare la personalità di padre Pio, sceverare la questione delle stigmate, verificare la natura dei rapporti del frate con le donne, valutare la direzione spirituale di padre Benedetto da San Marco in Lamis. Missione gravosa, per lo svolgimento della quale padre Lemius aveva raccomandato di rivolgersi a un religioso culturalmente attrezzato e diplomaticamente accorto. La scelta del Vaticano cadde su un carmelitano scalzo quarantacinquenne, originario di Pisa, che era stato lui stesso un giovane consultore del Sant'Uffizio e aveva assunto da poco la guida della diocesi di Volterra: Raffaele Carlo Rossi[37]. Il 13 giugno del '21 - lo stesso giorno in cui Caradonna e altri deputati fascisti, muovendosi da padroni per i corridoi di Montecitorio, ne espellevano il comunista Misiano monsignor Rossi risali dal Tavoliere i tornanti del Gargano, inquisitore nella terra di padre Pio.

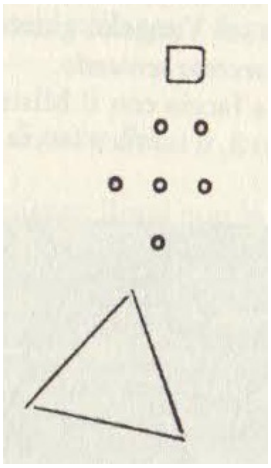
3. Il giuramento di padre Pio.

Inquisitore, monsignor Rossi non lo era esattamente. Bisogna infatti distinguere le procedure cui il Sant'Uffizio dava luogo in quanto tribunale della fede, e che corrispondevano ad autentici processi, dalle semplici inchieste sopra una *publica voce et fama*[38]. Quella del 1921 fu appunto un'inchiesta su padre Pio, non un processo contro di lui. Né mai durante i decenni a venire il frate di Pietrelcina sarebbe stato formalmente processato dalla Suprema Congregazione, che a più riprese si sarebbe contentata di ordinare visite apostoliche a San Giovanni Rotondo. Il che non toglie che lo svolgimento di tali visite potesse assomigliare a un procedimento inquisitoriale: con la valutazione preliminare degli atti, con le deposizioni dei testimoni *in loco,* soprattutto con l'escussione di un 'visitato' ricalcata sull'interrogatorio di un reo.

Dal rapporto finale che il vescovo Rossi consegnò al Sant'Uffizio - un testo lungo centocinquanta pagine, intitolato *Sul P. Pio da Pietrelcina* e datato 4 ottobre 1921 - risulta che il visitatore apostolico si trattenne a San Giovanni per una settimana esatta. Interrogò l'arciprete del paese, «Can. Dott. Giuseppe Prencipe», l'economo della parrocchia, don Domenico Pailadino, e diversi confratelli di padre Pio al convento di Santa Maria delle Grazie: il guardiano, padre Lorenzo da San Marco in Lamis, e poi padre Ignazio da Jelsi, padre Luigi da Serracapriola, padre Romolo da San Marco in Lamis, padre Lodovico da San Giovanni Rotondo, oltreché il provinciale dell'ordine, padre Pietro da Ischitella. Erano frati il cui luogo di nascita coincideva sovente con il luogo di presenza di un convento dei cappuccini, a dire di un destino asfittico forse più che di un'intima vocazione; ed erano frati la cui esperienza di vita non conosceva orizzonti più vasti del centinaio di chilometri in linea d'aria che separano il Sannio dal Gargano. Quanto a padre Pio, le sue deposizioni davanti al visitatore apostolico furono sei, distribuite su quattro giorni (dal 15 al 20 giugno) e inframezzate da un esame delle stigmate. Per ciascun interrogatorio, sia il cappuccino venerato come santo, sia i chierici chiamati a testimoniare su di lui dovettero uniformarsi al rituale del doppio giuramento: mano sul Vangelo, giurarono all'inizio *de veritate dicenda,* alla fine *de secreto servando.*



Se si esclude il faccia a faccia con il Mistero, la transverberazione del 20 settembre 1918, il faccia a faccia con monsignor Rossi va riconosciuto come la tappa più drammatica dell'intera vita di padre Pio. Dopo il terribile dono delle cinque piaghe, che cosa poteva esservi di più intenso, di più penoso, di più straziante che appoggiare la mano destra - guantata a metà, per nascondere la stigmata - sul libro sacro, e rispondere a un messo del Sant'Uffizio giunto da Roma per investigare l'origine soprannaturale o artificiale, divina o truffaldina di quella cristomimesi? Mettere il dito sulla piaga: fu quanto monsignor Rossi si risolse a fare nel senso non figurato dell'espressione, misurando con un centimetro da sarta le *«ferite* che si asserisce avere il P. Pio nelle mani, nei piedi e nel petto», e su ciascuna operando un «esame di "traguardo"», per verificare la coincidenza della piaga del palmo della mano (o della pianta del piede) con la corrispondente piaga del dorso, quale avrebbe provocato l'infissione di un chiodo. L'emissario del Sant'Uffizio non fu meno scrupoloso nell'esame del costato: riprodusse la disposizione dei segni sul petto di padre Pio, e mise la figura a verbale con una cura comparabile a quella che aveva mosso Cesare Lombroso nel riprodurre il marchio sulla fronte di David Lazzaretti[39].



Gli interrogatori di padre Pio ruotarono intorno al tema dell'*imitatio Christi.* Una volta, avendo avuto notizia che sul capo del frate comparivano, a momenti, tracce lasciale come da una corona di spine, il vescovo Rossi lo interpellò: «C'è chi dice che qualche segno le viene anche in testa!», salvo registrare la replica di padre Pio: «(*ridendo*): Oh, per amor del Signore! Che vuol che risponda!» Un'altra volta, monsignor Rossi chiese conto al cappuccino delle voci secondo cui la sua vita terrena non sarebbe stata più lunga di quella di Gesù. «A proposito di morire a 33 anni ecc. ha detto qualche cosa?» «Ma neanche per sogno», fu la schietta risposta di padre Pio. Spesso, il frate replicò al vescovo in toni sorprendentemente colloquiali, che il verbale degli interrogatori restituisce con immediatezza, come in una registrazione audio. Così, alla domanda se gli fosse mai capitato - infermo - di essere assistito da donne, «anche di notte, in foresteria», padre Pio rispose quasi in dialetto campano: «Eccellenza, non tengo presente». E alla domanda successiva, se il contegno delle donne fosse stato irreprensibile o meno, monsignor Rossi si senti ribattere: «Eccellenza, io stavo ammalato, che posso dire?»[40].

I verbali delle deposizioni di padre Pio contengono tutta una serie di «io non lo so», «non saprei dire», «io non ricordo», «non ricordo nulla al riguardo», «non ho presente per niente», «non ricordo certo riguardo alla precisione esplicita della cosa»[41]: vuoi per l'effettiva incapacità del cappuccino di ritrovare l'uno o l'altro episodio nel fondo della sua memoria, vuoi per una scelta deliberata di evasività a fronte delle domande più stringenti. Diverso - meno elusivo - fu l'atteggiamento di padre Pio, quando monsignor Rossi ne sollecitò l'avviso sui vari prodigi che gli venivano attribuiti dalla *vox populi,* particolarmente gli episodi di bilocazione e le guarigioni mirabili. In tali casi, il frate rispose spesso con un «non mi consta» mutuato dal *non constai* del latino giurisprudenziale. Richiesto se un giorno gli fosse davvero occorso di essere a Foggia, presso il comando della Divisione militare, pur senza muoversi dal convento di San Giovanni, padre Pio replicò con sintassi un po' incerta, ma senza mezzi termini:

> Eccellenza, non mi consta nulla di tutto questo. Delle imprudenzate ce ne sono state per parte di persone che hanno voluto fare il mio nome, per cose che io non avrei mai pensato né di dire, né di far sapere. C'era da impazzire e devo ringraziare il Signore che la più grande grazia che riconosco di aver ricevuto in proposito sia stata appunto quella di non aver perduto la ragione e la salute per quante frottole si dicevano[42].

Quante frottole si dicevano: davanti all'emissario del Sant'Uffizio, fu padre Pio a indossare la toga di avvocato del diavolo della sua propria santità. Meno esplicite nella forma, ma analoghe nella sostanza, le repliche del cappuccino quando monsignor Rossi lo interrogò sugli effetti taumaturgici della sua intercessione per malati ritenuti incurabili: il gobbo di Lucerà, lo

storpio di San Giovanni Rotondo, le due giovani mute, il cancelliere della Pretura zoppo, e quant'altra umanità sofferente si era rivolta al frate per ritrovare il sorriso. Lui, padre Pio, si limitava a pregare: erano i devoti che si abbandonavano a *imprudenzate* e gridavano al miracolo. «Ho pregato per i bisogni delle persone che si sono raccomandate a me, indigenti, bisognose, ecc. Questo mi consta». «L'effetto ottenuto lo ignoro». «Dissi, al solito, press'a poco: Confidate nel Signore, vi raccomanderò ecc. Questo mi consta a me. Del resto, non so altro». «Chi ha mai fatto loro questa promessa? Anche dal lato umano, e chi è che vuol fare una promessa simile senza averne la certezza?» «Ho pregato, si: l'effetto lo conoscono loro: io non lo so»[43].

Il *climax* dell'inchiesta inquisitoriale su padre Pio fu raggiunto alle nove di sera del 17 giugno 1921. Nelle ore precedenti, il vescovo Rossi si era improvvisato medico e aveva ispezionato le stigmate, prima di sottoporre il frate cappuccino a una raffica di domande sull'uso di prodotti cosmetici, chimici, farmaceutici. Cosa pensava l'interessato del profumo che i fedeli dicevano diffondersi dalle sue piaghe? Padre Pio ne aveva sentito parlare da persone venute a baciargli la mano, ma null'altro poteva dire: «Non lo so, non so distinguere. In cella non ho che il sapone». Quanto al resto, il frate aveva ammesso di essersi procurato dell'acido fenico «per uso della Comunità», sostenendo di averlo fatto in segreto per rimediare all'assenza di una ricetta medica. L'acido - era stata la sua spiegazione - gli serviva a disinfettare le siringhe, «in un Collegio di ragazzi spesso e volentieri l'occasione occorre». La veratrina, padre Pio ricordava di averla ordinata invece «per una ricreazione»: per compiere uno scherzo ai confratelli, mischiandola al tabacco da fiuto in modo da farli starnutire irresistibilmente[44]. Nonostante la scarsa verosimiglianza di giustificazioni come queste, nulla aveva obiettato monsignor Rossi: il fatto è che egli si preparava a compiere un *coup de théâtre*.

Qui, merita di citare senza risparmio dal verbale dell'inchiesta. Nella storia di padre Pio, siamo di fronte a una scena decisiva. È una scena novecentesca, evidentemente: ma ha qualcosa di arcaico, o comunque di anacronistico. Pare la trasposizione moderna di un dipinto di Zurbaràn, o l'estemporanea anticipazione di un romanzo di Saramago:

A questo punto io sottoscritto Visitatore, nonostante il giuramento già prestato dal R. P. Pio, gli rinnovo esortazione sulla santità dell'atto religioso, lo richiamo alla gravità della cosa e gli domando che cosa pensi appunto del giuramento. Ed egli risponde: È l'atto più solenne che possa avere l'uomo perché si tratta di chiamare Dio in testimonianza della verità.

Ciò detto lo invito a rispondere sotto la santità di speciale giuramento alle seguenti domande, una per volta, essendo egli genuflesso e colle mani sul S. Vangelo.

- V.P. [Vostra Paternità] giura sul S. Vangelo di non avere mai usato profumi, di non usarne tuttora sulla sua persona?

E il P. Pio presta giuramento dicendo di più che prescindendo dall'essere Religioso, ha avuto sempre la cosa ributtante.

- V.P. giura sul S. Vangelo di non aver procurato, nutrito, coltivato, accresciuto, conservato, direttamente o indirettamente, i segni che porta nelle mani, nei piedi e nel petto?

Risp. Lo giuro.

- V.P. giura sul S. Vangelo di non aver mai usato sulla sua persona di dermografia, cioè di non aver mai, per una specie di autosuggestione, fatti segni che potevano poi apparire visibili secondo idee fisse o dominanti?

Risp. Lo giuro, per carità, per carità. - Piuttosto se il Signore me ne liberasse, quanto ne sarei grato![45].

Padre Pio in ginocchio, le mani sopra il Vangelo, che giura davanti a Dio di non avere mai trafficato intorno alle proprie piaghe, e anzi supplica il Signore di liberarlo da tanto strazio: vagamente barocca, ma eccezionalmente parlante, questa immagine aveva di che folgorare un sacerdote di sicura pietà com'era Raffaele Carlo Rossi[46]. Beninteso, l'emissario del

Sant'Uffizio non divenne un adepto del culto di padre Pio. Sia nel prosieguo della visita apostolica, sia nella relazione finale da lui trasmessa alla Suprema, si dimostrò scettico sui prodigi che la *vox populi* accreditava al cappuccino, e quasi sarcastico sui promotori locali della sua santità. Tuttavia, gli esiti della doppia operazione compiuta quel 17 giugno 1921 - dapprima l'esame ravvicinato delle piaghe, poi il giuramento speciale di padre Pio - ebbero il potere di convincere il vescovo di Volterra che il divino si manifestava davvero nel frate di Pietrelcina, o almeno nelle sue mani.

Le mani sono il centro simbolico del corpo di un sacerdote. Perché anzitutto con le mani il ministro del Padre rinnova la lingua del Figlio, che è lingua di Gesù prima ancora che di parole. Non a caso, nella liturgia dell'ordinazione sacerdotale prescritta dal pontificale romano, è sulle mani del presbitero (precisamente sulle palme) che l'officiante intinge l'olio santo, tracciando con il pollice un segno della croce: «Pontifex cum oleo catechumenorum inungit unicuique ambas manus simul junctas, in modum crucis, producendo cum pollice suo dextero in dictum oleum intincto duas lineas, […] ungendo mox totaliter palmas». Poi, l'officiante benda le mani giunte del presbitero con un panno bianco, e le stringe fra le sue: «sic clausas, et alligatas manus tenet». Infine, l'officiante e il presbitero uniscono le loro mani intorno al calice del Vino e alla patena del Pane: «ipsi illam accipiunt inter indices et medios digitos, et cuppam Calicis et Patenam simul tangunt»[47]. Questo la liturgia cattolica prescrive da secoli in materia di ordinazione sacerdotale. Questo si aggiunge al potere taumaturgico del gesto di imposizione delle mani da parte di Gesù, quale tramandato dai Vangeli. E questo testimonia - se mai ce n'era bisogno - del valore simbolico di tutto quanto era connesso alle mani bucate e bendate di padre Pio.

Sul corpo del frate cappuccino, il vescovo Rossi non aveva trovato né ai piedi, né al petto ferite corrispondenti all'ordinaria nozione di stigmate. Al petto, aveva visto soltanto una chiazza triangolare «color rosso vinato» e altre macchie più piccole, senza tracce della croce capovolta descritta in una perizia del dottor Romanelli. Ai piedi, «non si notavano che come due bottoni dall'epidermide più bianca e delicata». Ma nelle mani di padre Pio - scrisse monsignor Rossi ad uso del Sant'Uffizio, sottolineando le parole per fugare qualsiasi equivoco - «le stimmate *ci sono*: siamo dinanzi ad un fatto reale: impossibile negarlo». Dunque, non si trattava più di pronunciarsi sulla loro esistenza, ormai conclamata, quanto di fare chiarezza sulla loro origine. Il vescovo di Volterra escludeva «ogni intervento diabolico ed ogni frode umana». Era da escludere un dolo degli uomini, poiché padre Pio si era giustificato a sufficienza riguardo all'*affaire* dell'acido fenico e della veratrina. Era da escludere un dolo del demonio (antica ossessione degli inquisitori: che le stigmate fossero segni di santità contraffatti, marchi del diavolo)[48], poiché la vita «rettissima» di padre Pio non risultava compatibile con la possibilità che Satana si fosse impossessato di lui[49].

Restava una terza ipotesi: che le piaghe sulle mani del cappuccino fossero di origine divina. E verso questa convergevano una molteplicità di indizi, dallo sgorgare ininterrotto del sangue alla localizzazione delle ferite sulle palme, dall'inefficacia di qualunque farmaco al profumo «vivissimo e gratissimo» che emanava da esse. «Se il fatto, oltreché eccezionale, sia anche miracoloso, lo manifesterà il Signore quando lo crederà», fu la conclusione cui monsignor Rossi pervenne a proposito delle stigmate[50]: giudizio interlocutorio all'apparenza, ma che significava in realtà un'apertura di credito verso il frate di Pietrelcina. Per la prima volta da quando il cappuccino era entrato nel mirino dell'Inquisizione, la voce di un presule gradito al Sant'Uffizio dissonava dal coro liquidatorio dei detrattori. Cauto, ma fermo, il vescovo di Volterra inaugurava una controstoria ufficiosa di padre Pio dove non tutto era isteria o psittacismo, ipnosi o suggestione, autolesionismo o dermografismo. Dove - con buona pace di

padre Gemelli - non tutto era nevrosi, qualcosa era santità.

4. L'esercito della speranza.

Ritenendo quelle di padre Pio «*vere piaghe*»[51], cioè ferite cristiche, monsignor Rossi accettò di buon grado le spiegazioni del cappuccino riguardo all'acido fenico e alia veratrina. In generale, una volta convintosi della moralità del suo interlocutore, l'emissario del Sant'Uffizio giudicò opportuno svestire i panni del poliziotto per non indossare che quelli del carmelitano.



«A me, debbo dire il vero, P. Pio fece un'abbastanza favorevole impressione, eppure ero andato piuttosto prevenuto in contrario…» D'altronde, sia i sacerdoti regolari, sia quelli secolari interrogati da monsignor Rossi gli avevano parlato di padre Pio come di un ottimo religioso, mentre il visitatore ne era andato constatando di persona le virtù d'umiltà e d'ubbidienza. «E dire che tante vane parole avevano prospettato in una luce così infelice questo povero Cappuccino!» Sfidando le voci di corridoio che doveva avere raccolto nel palazzo del Sant'Uffizio prima di partire per il Gargano, il vescovo di Volterra ebbe il coraggio di scrivere che padre Pio era «ben altro che un taumaturgo affarista, che un entusiasta sollevatore di plebi». Faceto con i confratelli, ligio con i superiori, carismatico con i fedeli: cosa si poteva volere di più da un pastore di anime?[52].

Né la vertigine per la presenza del divino nell'umano di padre Pio, né il rispetto per la sua maniera di esercitare il ministero sacerdotale, fecero della relazione finale di monsignor Rossi un incantato reportage dalla Palestina garganica. Al contrario, il messo del Sant'Uffizio fu altrettanto scrupoloso che severo nel ricostruire la storia di come l'ambiente sangiovannese si fosse trasformato in una corte dei miracoli di padre Pio. Nel pieno della Grande Guerra, l'allora guardiano dei cappuccini, padre Paolino da Casa- calenda, si era fatto in quattro per rilanciare le fortune di un convento disertato: «si vedeva che il Guardiano cercava "gente"». E quando a San Giovanni Rotondo avevano circolato le prime voci su un santo vivo che stava a Foggia e comunicava direttamente con il Cielo, padre Paolino non aveva perso tempo per far arrivare padre Pio, per insediarlo in convento, e per alimentare nel popolo la speranza in qualcosa di straordinario. «La preparazione fu lunga; l'insinuazione leggera, sottile, insistente…» «Venne intanto, dopo qualche tempo, il fatto delle "stimmate", e quale propaganda allora!» Invano l'arciprete di San Giovanni, don Prencipe, si era sforzato di contenere l'entusiasmo degli abitanti del paese, del Gargano, delle Puglie: la fama del cappuccino aveva rapidamente occupato l'immaginario collettivo. «P. Pio era un santo che faceva miracoli, e non si poteva discutere. C'era chi, con ignoranza supina, lo diceva Gesù Cristo medesimo!»[53].

Tra la fine del 1918 e l'inizio del '19, il frate santo era diventato così - quasi senza accorgersene - l'altro Cristo. Eccolo nella testimonianza retrospettiva di don Prencipe, raccolta da monsignor Rossi:

> Siamo, infatti, nel momento culminante delle «meraviglie» di cui P. Pio era centro e motivo, non so con quanta coscienza personale: il momento delle «grazie» straordinarie che si moltiplicavano giorno per giorno; dei «miracoli» che si dicevano avvenire sott'occhio di tutti e che eccitavano gli animi fino al delirio; io - mi diceva l'Arciprete, sacerdote grave e serio - testimone oculare dell'entusiasmo delle cinque, seimila persone che gridavano al miracolo e si affollavano intorno al graziato e poi gli aprivano un varco per il passaggio, a formare intorno a lui come una doppia muraglia vivente, mi feci idea di che cosa dovesse avvenire quando Nostro Signore operava davvero miracoli dinanzi alle turbe che lo acclamavano![54].

A differenza dei miracoli di Gesù, quelli di padre Pio andavano messi tra virgolette. «Nemmeno uno dei miracoli sussiste», fu l'impietoso bilancio del vescovo Rossi. Era falso che un «giovanetto affetto da gibbosità» si fosse «almeno in parte raddrizzato». Era falso che il claudicante cancelliere della pretura di San Giovanni Rotondo avesse avuto il piede risanato. Era falso che una bambina muta, portata al cospetto di padre Pio, si fosse vista restituire la favella. Era falsa la guarigione di un povero ebete, «di statura lillipuziana», gobbo, storpio e guercio: «L'ho veduto io stesso: è un infelice, fa pietà». Fantasia pura anche quella secondo cui la campana della chiesa parrocchiale di San Giovanni era andata improvvisamente in pezzi, a seguito di un torto commesso dall'arciprete ai confratelli di padre Pio. «Cose da ridere! E il popolino gridava al miracolo! …»[55].

In omaggio a un'antica tradizione inquisitoriale, il visitatore del Sant'Uffizio dedicò parte del proprio tempo a sequestrare e a leggere lettere[56]. Le lettere che padre Pio aveva scambiato con il direttore di coscienza, padre Benedetto da San Marco in Lamis. Quelle che il frate aveva scambiato con le sue proprie figlie spirituali. Quelle che anime cristiane gli avevano spedito dai quattro angoli d'Italia, per grazia domandata o per grazia ricevuta. Oggi, gli archivi del Sant'Uffizio conservano alcune decine di queste ultime: a giudicare dalle date di redazione, comprese fra maggio e giugno del 1921, sono alcune delle lettere che monsignor Rossi trovò - per così dire - in cima al mucchio, quelle che al momento della visita apostolica erano giunte da poco sul tavolo di padre Pio. Ai tempi d'oro dell'Inquisizione romana (e ancora all'inizio del ventesimo secolo, durante la caccia contro i modernisti), lo scrutinio degli epistolari era valso a smascherare eresie dottrinali, cadute morali, comportamenti devianti. Nulla di tutto ciò fu dato al carmelitano scalzo di scoprire nella corrispondenza da lui sequestrata al cappuccino con le stigmate: soltanto richieste di intercessione, offerte in denaro, attestati di riconoscenza. Lo storico è comunque felice di poter sbirciare queste lettere. Per misurare l'ampiezza dell'orizzonte d'attesa al centro del quale prese corpo la fama di santità di padre Pio. E per cogliere in presa diretta la voce lontana di quei devoti, primo contingente del gigantesco esercito della speranza che si rivolgerà a padre Pio nel mezzo secolo avvenire.



Tra quanti chiedevano aiuto era Eugenia Carnevale, da Brescia, che al «Reverendissimo Padre» mandava «dieci lire del [suo] borsellino» per una messa: «affinché possa essere tutta di Gesù» - scriveva la bambina - e non preda di Satana («mi lascio sempre tentare dal diavolo»). Un cappuccino del Ravennate, padre Luigi da Imola, impetrava la grazia di riacquistare l'udito, e ingenuamente svelava il retroscena della sua preghiera di intercessione: «Il mio P. Guardiano mi ha imposto di scrivere la presente, anche per questo ho ferma speranza di ottenere dal Signore la grazia desiderata, per l'obbedienza al mio Guardiano». Una studentessa fiorentina, T. Errigo, contava sull'assistenza di padre Pio per il buon esito del suo esame di diploma. «Madre afflitta» di famiglia numerosa, Checchina Massara, da Monteleone Calabro, aveva tante grazie da domandare: uno sposo per la figlia primogenita, ancora nubile a ventitré anni (nemmeno la «cara Madonna di Pompei» era stata in grado di aiutarla); una preghiera per le altre quattro figliuole e per i due maschietti, «specialmente per il grandicello di nome Biagio di anni 13 che adesso deve fare gli esami di 11ª ginnasiale»; una benedizione per il «caro marito», malfermo nella salute eppure unico sostegno della famiglia, «la cosa principale per cui dobbiamo pregare»[57].

Niente di speciale in queste domande di grazia, comuni documenti di ordinaria pietà, riflessi quasi banali di fede cristiana. Notevoli, invece, le lettere per grazia ricevuta. Pietre minuscole, ma a loro modo indispensabili, di un edificio che andava costruendosi non solo attraverso lo scaltro lavorio di frati imprenditori, ma per spontanea iniziativa popolare: l'edificio della *publica voce et fama* di padre Pio, l'impalpabile cattedrale della sua santità viva. In tale cantiere - grande come l'Italia intera - gli operai erano donne. A Tolentino, Anna Romagnoli si era tolta il busto di gesso, perfettamente guarita in virtù delle preghiere elevate al cielo per lei dal frate di Pietrelcina. A Firenze, Zaira Bacci venerava il «Santo Padre Pio» per il risanamento del marito Ricciotti, la cui bronco-alveolite i medici avevano giudicato incurabile. A Cremona, Maria Bergonzi poteva nuovamente dialogare con il figlio Francesco, cui l'intervento di padre Pio aveva reso la parola dopo sei mesi di totale mutismo. A Catanzaro, Vittoria Lamanna era stata miracolosamente guarita da un «colpo di paralisi», ritrovando così la fede perduta alla morte del figlio nella ritirata di Caporetto. A Capua, la madre e le zie di Anna Lopez si erano a lungo disperate per la sorte della piccola, nata quasi cieca il 14 giugno 1917: «quei poveri occhi, non davano che marciume», finché le donne non avevano scritto al «portentoso frate», e «dopo pochi giorni la bambina apre gli occhi, letteralmente guariti, mostrando due vere stelle»[58].

Si fatica a maneggiare questi documenti novecenteschi senza riandare con il pensiero a certe storie del Medioevo: come quella splendidamente ricostruita da Marc Bloch, la famosa storia

del taumaturgo di Corbeny che guariva dalle scrofole[59]. A dispetto dei quattordici secoli che separano l'esistenza di san Marcolfo dall'esistenza di padre Pio, si ha l'impressione di avere a che fare con analoghe strutture della mentalità collettiva. Così nella Francia medievale come nell'Italia del Novecento, la fede nel miracolo era creata dall'idea che doveva esserci un miracolo. Il resto veniva quasi da sé. L'ottimismo delle anime cristiane attribuiva i casi di risanamento all'intercessione del santo, trasformando i graziati e i loro familiari in altrettanti testimonial di una *success story,* i casi di resistenza del male erano invece addebitati ad altri o ad altro, e rimossi dalla memoria. Nel ventesimo secolo ancora, per un intreccio di episodi concreti e di proiezioni immaginarie, una fama taumaturgica poteva spargersi in lungo e in largo senza che vi fossero né subdola impostura, né meravigliosa guarigione. Diversamente da un padre Gemelli, i fedeli di padre Pio non avvertivano il bisogno di medicalizzare il miracolo: non sognavano per San Giovanni Rotondo un *bureau des constatations* modellato su quello di Lourdes[60]. Come i devoti medievali di san Marcolfo o i miracolati dei re taumaturghi, non volevano sapere, volevano credere.

Nelle lettere spedite a San Giovanni, capitava ai fedeli di ricordare a padre Pio che gli avevano scritto altre volte, e magari di lamentare - con il garbo dovuto a un santo - l'assenza di qualunque risposta. I mittenti si cullavano nell'illusione di avere costruito un rapporto personale con il «portentoso frate», mentre il boom del culto garganico aveva presto impedito a padre Pio di corrispondere direttamente con loro. Monsignor Rossi lo spiegò nella relazione finale al Sant'Uffizio: benché il numero di lettere recapitate al convento fosse molto diminuito rispetto alla prima esplosione devozionale (nel 1919, «anche settecento lettere al giorno»; nel '21, «sessanta, settanta al giorno»), padre Pio si trovava nell'impossibilità materiale di prendere visione di una simile massa di corrispondenza («ce ne saranno 20 000»). Lo spoglio delle lettere era garantito dai suoi confratelli, che si limitavano a passargli le più personali o singolari. Quanto al rispondere ai mittenti, i frati lo facevano per quelli che avevano incluso un francobollo supplementare o mandato offerte in denaro. Non era vero che le risposte fossero già prestampate, e che i cappuccini le mettessero senz'altro in busta. «Di preparato non ci sono che le immagini», precisò l'emissario del Sant'Uffizio: santini della Vergine o del frate santo, dove i confratelli scrivevano a mano *P. Pio prega e benedice*[61].

Monsignor Rossi si fece consegnare anche un campione di lettere che padre Pio aveva ricevuto dal direttore di coscienza, padre Benedetto da San Marco in Lamis. Il visitatore apostolico le esaminò con attenzione, dedicando ad esse un'appendice della sua relazione conclusiva. Fu critico di padre Benedetto, ch'egli definì un direttore troppo «elegiaco» e «invadente», ma si guardò dal riconoscere in lui quel mefistofelico manipolatore della coscienza di padre Pio, che era stato accusato da padre Gemelli di essere addirittura all'origine della stigmatizzazione di quest'ultimo[62]. L'equilibrio di giudizio del vescovo di Volterra servì a dissipare altre leggende negative sulla realtà sangiovannese. Per esempio quella secondo cui padre Pio officiava messe interminabili, lunghe due ore o anche tre. Certo - confermò monsignor Rossi - il frate celebrava «con… troppa devozione». «Misurati coll'orologio alla mano», cinque minuti per il *Memento* dei vivi, quattro o cinque per il *Memento* dei morti, due minuti per la consacrazione del Calice! Inoltre, padre Pio commetteva i suoi «difettucci liturgici». Non inclinava il capo al nome del Santo Padre nella Colletta. Non apriva e chiudeva bene le mani agli *Oremus.* Non si inchinava perfettamente sull'altare al *Munda* e al *Te igitur* («forse per il dolore del costato»). Non era «del tutto preciso» nelle cerimonie della Comunione. Ma a giudizio del carmelitano scalzo, questi strappi alla regola andavano spiegati con il carattere approssimativo della formazione ecclesiastica di padre Pio, e con la nota trascuratezza delle abitudini cappuccine: senza bisogno di metterli in conto alla

follia sacra di un sacerdote tentato di prolungare all'infinito la sua Ultima Cena[63].

Monsignor Rossi fu indulgente anche a proposito dei rapporti di padre Pio con le figlie spirituali. Eppure, la questione della promiscuità di frati e donne rappresentava un antico rovello per la Chiesa, che da secoli si sforzava di contenerne gli effetti perversi. Beghine, bizzoche, pinzochere: in qualunque modo le si chiamasse, le donne appartenenti al laicato, ma pie al punto di voler vivere dentro un chiostro più che fuori, ispiravano diffidenza per la loro condizione di figure liminari, né chieriche né laiche, né attive né contemplative[64]. A ciò si aggiungeva la preoccupazione delle gerarchie per la tempesta di sentimenti che le beghine rischiavano di suscitare nell'animo dei frati: vincolati dal costume o dalla regola all'idea del celibato sacro, ma quotidianamente esposti alla tentazione di profittare del ruolo sacerdotale a fini carnali. Se poi si trattava di sacerdoti particolarmente carismatici, le implicazioni del problema riuscivano dirompenti. Perché in tal caso, le donne potevano avvertire più forte che mai la tentazione di sublimare la passione della carne in passione di Cristo: potevano sentirsi un cibo, vedersi come ostie, sognare di essere divorate. E il sacerdote poteva cercare la loro vicinanza come un supplizio volontario, sperimentando l'ordalia della carne quale misura suprema della propria virtù[65].

Per decenni, il sospetto che padre Pio fosse legato alle pie donne da rapporti carnali avrebbe roso come un tarlo l'immaginazione dei suoi detrattori. Ma nel 1921, monsignor Rossi seppe posare sulla faccenda uno sguardo sereno, da pastore di anime piuttosto che da inquisitore di corpi. Si, in foresteria era capitato che la promiscuità di padre Pio e delle devote superasse il livello di guardia: «donne che toccavano l'ammalato "per prenderne la santità" (!)», o quant'altro «effetto di menti illuse e di teste piccine». Così pure, era vero che il frate soleva dare del tu alle figlie spirituali. A quest'ultimo riguardo, l'emissario del Sant'Uffizio parlò da uomo del Nord: «non insistiamoci troppo, siamo nella bassa Italia». Sull'altro punto, tanto più delicato, il vescovo di Volterra parlò la lingua della ragionevolezza. Una cosa era ammettere che l'ordine di una separazione dei sessi non regnava sovrano nel convento garga- nico, tutt'altra cosa era suggerire che l'andirivieni delle donne in foresteria minacciasse la castità del frate con le stigmate, o addirittura derivasse da un disordine sessuale. «Su questo capitalissimo punto di virtù cristiana, religiosa e sacerdotale, P. Pio è inattaccabile», scrisse monsignor Rossi ai presuli del Sant'Uffizio[66]. I quali però - come subito vedremo - furono tentati di non credergli.

5. La pazienza di un santo.

Nell'aritmetica della Chiesa i conti tornano sempre, almeno in materia di santità. Se le gerarchie vaticane si mostrano tempestive nell'accogliere una *vox populi,* e trattano già il santo vivo quasi fosse morto e canonizzato, allora l'istituzione può vantarsi sensibile alle istanze provenienti dal basso e dalla periferia, sintonizzata con la comunità dei credenti. Ma se pure (ed è il caso più frequente) le gerarchie accolgono con diffidenza il prender piede di una *fama* presso il popolo dei laici, nondimeno l'istituzione dispone di un argomento infallibile a edificazione di se stessa. Davanti al tribunale della posterità, la Chiesa può comunque vantarsi per avere offerto al titolare di quella fama, osteggiandolo, la possibilità di dimostrare le proprie «virtù eroiche» d'umiltà e d'ubbidienza: la proverbiale pazienza di un santo.

Confortati da una logica del genere, i vertici del Sant'Uffizio non si sono mai fatti scrupolo nell'intervenire con mano pesante sugli esordi pubblici di un'avventura di santità: non hanno mai esitato a brandire gli ingialliti decreti di papa Urbano VIII - la disciplina seicentesca dei

processi di beatificazione - come uno sfollagente per fare il vuoto intorno a un santo vivo[67]. Fu questo il caso anche nel 1922, quando i responsabili della Suprema Congregazione giudicarono esaurita la fase istruttoria dell'inchiesta su padre Pio da Pietrelcina. Radunate le carte, l'alternativa si presentava chiara: uniformarsi alla linea dura suggerita da consultori come padre Drehmanns, che avevano chiesto una sorta di embargo religioso sulla figura di padre Pio, oppure seguire la linea morbida abbracciata da monsignor Rossi, che aveva concluso la propria relazione sulla visita apostolica senza indicare alcuna misura di carattere repressivo. Altrettanto chiara fu la scelta del Sant'Uffizio: finirla con le mezze misure, regolare i conti in maniera definitiva.

Nel giugno del '22 il segretario della Suprema, cardinale Merry Del Val, impartì alla Curia generalizia dei cappuccini precise disposizioni, che corrispondevano ad altrettante restrizioni del ministero sacerdotale di padre Pio. «Si eviti ogni singolarità e rumore circa la sua persona», ordinò il cardinale. «Per nessun motivo egli mostri le cosidette stimmate, ne parli o le faccia baciare», aggiunse Del Val. Non era tutto. In futuro, il frate doveva celebrare la messa soltanto di primo mattino, e soltanto nella cappella del convento inaccessibile ai laici. Doveva interrompere qualsiasi rapporto, «anche epistolare», con padre Benedetto da San Marco in Lamis. Doveva rendere manifesto «tanto ai confratelli quanto agli estranei», esprimendosi «con le parole e coi fatti», il suo «fermo volere di essere lasciato tranquillo ad attendere alla propria santificazione»[68].

Il massimo della tranquillità - stimò il cardinale Del Val - padre Pio lo avrebbe raggiunto il giorno in cui la Curia generalizia si fosse decisa ad allontanarlo da San Giovanni Rotondo, dal Gargano, dalla Puglia, imbucandolo in un qualche convento cappuccino dell'«Alta Italia». Il Sant'Uffizio non vedeva l'ora: «Gli Eminentissimi Padri desidererebbero che si effettuasse subito un tale trasloco»[69].

NOTE al CAPITOLO QUARTO

1. Si veda F. PIERONI BORTOLOTTI, *Francesco Misiano. vita di un internazionalista,* Editori Riuniti, Roma 1972.
2. Come avrebbe lamentato A. TASCA, *Nascita e avvento del fascismo* (1950), La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 260. Per un fiero racconto di parte fascista, si veda R. FARINACCI, *Squadrismo. Dal mio diario della vigilia,* 2919-1922, Edizioni Ardita, Roma 1933, pp. 64 sgg.
3. Si veda G. FIORI, *Il cavaliere dei Rossomori. Vita di Emilio Lussu,* Einaudi, Torino 1985, pp. 56 sgg.
4. E. LUSSU, *Marcia su Roma e dintomi* cit., p. 28.
5. Si veda s. COLARIZI, *Dopoguerra e fascismo in Puglia* cit., pp. 151 sgg.
6. Si veda F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. I, p. 329.
7. Si veda *supra,* capitolo II, p. 81.
8. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 14: *Voto del P. Lemius, Qualificatore del S.O.,* Allegato 2, pp. 21-22.
9. *Ibid.,* pp. 23-24.
10. Si veda E. MORRICA, *L'avventura francescana a S. Giovanni Rotondo. Quel che ne scrive uno scettico,* «Il Mattino», 30 giugno 1919: cit. *supra,* capitolo 1, pp. 44-45.
11. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, doc. 14: *Voto* cit., pp. 23-24.
12. *Ibid.,* pp. 25-26.
13. *Ibid.,* Allegato 3, pp. 26-28.
14. *Ibid.,* doc. 5, lettera del vescovo di Foggia al Sant'Uffizio, da Foggia, 24 luglio 1920.
15. *Ibid.,* doc. 14, Allegato 5: *Relazione delP. Provinciale dei Cappuccini di Foggia al P. Generale dell'Ordine, intorno al P. Pio in data 10 ottobre 1919* (vedi *supra,* capitolo II, p. 57).
16. *Ibid., Voto* cit., Allegato 4, p. 29.
17. Si veda M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna* cit., pp. 110 sgg.
18. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina.doc. 14: *Voto* cit., p. io.
19. Si veda PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. III cit., pp. 467 sgg.
20. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, doc. 14: *Voto* cit., Allegato 3, p. 28.
21. Si veda *Annuario pontificio per l'anno 1920,* Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1920, *passim.*
22. Si veda D. LEVASSEUR, *Histoire des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Essai de synthèse,* vol. II: *1898-1985,* Maison provinciale, Montreal 1983-86, p. 8.
23. Seguo qui la convincente dimostrazione di G. DALY, *Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism,* Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 196 sgg. Prove incontrovertibili sull'attribuzione dell'enciclica a Lemius vengono addotte *ibid.,* pp. 232-34.
24. Sull'impatto della *Pascendi* nella vita della Chiesa, si veda M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi,* Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 153 sgg.; G. MICCOU, *Intransigentismo, modernismo e antimodemismo: tre risvolti di un'unica crisi,* in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1990, n. 8, pp. 13-38.

25. P. SABATIER, *Vie de Saint François d'Assise* cit., p. 401.
26. Si veda A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo,* Mondadori, Milano 2006, pp. 811 sgg.
27. Si veda A. PROSPERI, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 35 sgg. e 229 sgg.
28. Si veda ID., *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità,* in G. ZARRI (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna,* Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 88-118; V. MARCHETTI, *La simulazione di santità nella riflessione medico-legale del sec. XVII,* nello stesso volume, pp. 202-27; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari,* Einaudi, Torino 1996, pp. 438 sgg.; A. PASTORE, *Le regole dei corpi. Medicina e disciplina nell'Italia moderna,* il Mulino, Bologna 2006, pp. 77 sgg.
29. Si veda *supra,* capitolo II, pp. 54-56.
30. ACDE, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, doc. 14: *Voto* cit., pp. 3-7.
31. *Ibid,* pp. 8-13.
32. Sul vincolo del santo vivo con il territorio, si veda soprattutto A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo,* il Mulino, Bologna 1989, pp. 87 sgg. Numerosi esempi di trasferimenti forzosi in M. GOTOR, *I beati del papa* cit.
33. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, doc. 14: *Voto del* P. *Lemius* cit., p. 14.
34. *Ibid.,* pp. 14-15.
35. Si veda G. VERUCCI, *Idealisti all'ìndice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio,* Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 147 e 178.
36. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, doc. 15; *Voti e pareri di alcuni consultori.*
37. Esiste su di lui un contributo agiografico, stampato per cura dell'ordine carmelitano: F. DELLA TRINITÀ, *Lane sotto la porpora La santa vita di un porporato dei nostri giorni: il Cardinale Raffaele Carlo Rossi,* Ordine dei carmelitani scalzi, Roma 1953.
38. Si veda E. BRAMBILLA, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII),* Carocci, Roma 2006, pp. 45 sgg.
39. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, doc. 21: *Sul P. Pio da Pietrelcina,* pp. 106-7.
40. *Ibid.,* Allegati 18-24, *Deposizioni del P. Pio da Pietrelcina, Cappuccino,* rispettivamente pp. 117-18 e 104.
41. *Ibid.,* pp. 102-16.
42. *Ibid,* p. 115.
43. *Ibid.,* pp. 102-17.
44. *Ibid.,* pp. 112 e 98-99.
45. *Ibid., p. 114.*
46. Sono stati pubblicati di lui l'epistolario e le lettere pastorali: R. C. ROSSI, *Pastore e maestro. Scritti,* a cura di V. e V. Bondani, Edizioni Ancora, Milano 1971; ID., *Epistolario,* a cura di V. e V. Bondani, Teresianum, Roma 1974-75, 2 voli.
47. *Pontificale romanum Summorum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII pontificibus maximis recognìtum et castigatum,* Marietti, Torino 1941, pp. m-12.
48. Si veda v. LAVENIA, *Marchio del diavolo,* in A. PROSPERI e J. TEDESCHI (a cura di), *Dizionario dell'Inquisizione,* Edizioni della Normale, Pisa (in corso di stampa), *ad vocem.*

49. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrclcina, doc. 21: *Sul P. Pio* cit., pp. 24-38.
50. *Ibid.,* pp. 38-41.
51. *Ibid.,* p. 35.
52. *Ibid.,* p. 19.
53. *Ibid.,* pp. 3-4.
54. *Ibid.,* p. 4.
55. *Ibid.,* p. 18.
56. Si veda A. PROSPERI, *L'Inquisizione romana* cit., p. 232.
57. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, doc. 2ib: *lettere e copie di lettere inviate a P. Pio.*
58. *Ibid.*
59. Si veda M. BLOCH, *I re taumaturghi* cit.
60. Si veda A. GEMELLI, *Le guarigioni di Lourdes dinnanzi alla scienza,* in «La Scuola cattolica», luglio 1908, pp. 15-32; ID, *La lotta contro Lourdes. Resoconto stenografico della discussione sostenua alla Associazione Sanitaria Milanese (10-11 gennaio 1910) con note e commenti,* Libreria editrice fiorentina, Firenze 1911.
61. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrclcina, doc. 21: *Sul P. Pio* cit., p. 20.
62. *Ibid.,* Appendice, *Il P. Benedetto da S. Marco in Lamis, Cappuccino,* pp. 124-25.
63. *Ibid.,* doc. 21: *Sul P. Pio* cit., p. 16.
64. Si veda J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle,* Mouton, Paris - La Haye 1978.
65. Per quanto precede, ho tenuto presente soprattutto J. DALARUN, *La prova del fuoco. Vita e scandalo di un prete medievale,* Laterza, Roma-Bari 1989; J. COAKLF.Y, *Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography,* in R. BLUMENFELD-KOSINSKI e T. SZELL (a cura di), *Images of Sainthood in Medieval Europe,* Cornell University Press, Ithaca 1991, pp. 222-46; C. W. BYNUM, *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo,* Feltrinelli, Milano 2001; A. PROSPERI, *Croci nei campi, anime alla porta. Religione popolare c disciplina tridentina nelle campagne padane del '500*, in ID. (a cura di), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi,* Bulzoni, Roma 2001, vol. I, pp. 83-117.
66. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, doc. 21: *SulP. Pio* cit., p. 15.
67. Rimando ancora allo studio magistrale di M. GOTOR, *I beati del papa* cit.
68. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 3, doc. 52 (lettera del 2 giugno 1922).
69. *Ibid.*

Capitolo quinto
Un cambiamento di clima

1. Il trionfo del Cuore.

Scattata a Milano il 7 dicembre 1921, nel giorno di inaugurazione dell'Università cattolica del Sacro Cuore, la fotografia mostra un padre Gemelli apparentemente più giovane dei suoi 43 anni: sacerdote fascinoso ma serio, compreso delle proprie responsabilità di fondatore e di rettore. Intorno a lui allungano il collo - per andar certi di rientrare nell'inquadratura - i primi studenti della Cattolica: spensierati, loro, festosi e quasi goliardici. A parte l'ovvia differenza di modi, né il rettore né gli studenti coltivano dubbi sulla solennità della circostanza, sul carattere epocale dell'avvenimento. Sessant'anni dopo l'Unità d'Italia e mezzo secolo dopo la breccia di Porta Pia, finalmente era dato ai cattolici italiani di intravedere un futuro non soltanto da ospiti del regno sabaudo, ma da sua classe dirigente.



Le aspettative che l'opinione moderata poteva nutrire al riguardo sono illustrate dal numero di un quotidiano romano, il «Corriere d'Italia», risalente al 24 ottobre 1920: poco più di un anno prima dell'effettiva inaugurazione della Cattolica. Nello stesso giorno in cui aveva sbugiardato i socialisti dell'«Avanti!» a proposito dell'ennesima tragedia del biennio rosso, l'eccidio di San Giovanni Rotondo (attribuendolo alla «sfrenata, illogica e balorda propaganda leninista»)[1], il quotidiano si era consolato con la notizia secondo cui la nascita di un istituto confessionale di formazione universitaria era ormai cosa imminente. «Da due anni correva la voce che si stava preparando in Milano la fondazione di una Università Cattolica. Da molti si attendeva con ansia e fervorosamente si pregava; da altri con scetticismo si sorrideva all'idea, che sembrava troppo grande, irraggiungibile». Adesso, grazie al titanico sforzo di padre Gemelli, il sogno prometteva di diventare realtà[2].

L'inaugurazione della Cattolica fu resa liturgicamente solenne dalla celebrazione di una messa che Agostino Gemelli officiò alla presenza del cardinale arcivescovo di Milano, Achille Ratti: colui che due mesi dopo, alla morte di Benedetto XV, sarebbe stato eletto papa col nome di Pio XI. Il nuovo istituto universitario venne intitolato al Sacro Cuore di Gesù in omaggio a una devozione particolarmente vivace nel cattolicesimo italiano dell'immediato dopoguerra, al cui rilancio Gemelli aveva contribuito da protagonista durante gli anni del primo conflitto mondiale[3]. Ma l'Università stessa non rappresentava che un elemento nell'ambito di un programma più vasto e più ambizioso ancora, che l'infaticabile padre Agostino andava perseguendo con strumenti associativi, quali la Gioventù femminile dell'Azione cattolica, o culturali, quali le edizioni di Vita e Pensiero[4]. Tale programma andava ben oltre gli obiettivi coltivati da don Sturzo e dagli altri dirigenti del Partito popolare[5]. Non di un partito politico uomini come Gemelli sentivano allora il bisogno, fosse pure un partito nuovo e di massa, bensì di un puro e duro «ritorno a Cristo», da realizzarsi - in un'Italia cambiata per sempre dalla Grande Guerra - attraverso una rifondazione totale della nazione in quanto comunità di battezzati[6].

Preparare il cittadino come la patria lo aspetta, il cristiano come la Chiesa lo attende: questo l'esplicito obiettivo del rettore Gemelli[7], organico al progetto di riconquista cattolica perseguito da papa Ratti dopo l'accesso al trono petrino[8]. Era un progetto destinato a incontrarsi con quello fascista, nella misura in cui Mussolini stesso avrebbe riconosciuto l'accordo con la Chiesa di Roma come un requisito per la costruzione del consenso al regime; ed era un progetto destinato a scontrarsi con quello fascista, nella misura in cui le ambizioni

egemoniche del papa sarebbero entrate in competizione con le ambizioni del duce. Il progetto annunciava cioè il rinnovarsi, sulle vittoriose macerie della Grande Guerra, di un'alleanza antica fra il trono e l'altare, e insieme minacciava l'evolvere di quell'alleanza in una novecentesca lotta per le investiture. Senza precorrere i tempi, limitiamoci qui a notare come già all'altezza cronologica dell'inverno 1921-22 le circostanze apparissero propizie a quanti fra i cattolici osavano sperare in una clamorosa rivincita della Chiesa dopo il terribile scacco del 1870.

Nel 1917, la promulgazione del nuovo codice di diritto canonico, fortemente voluto dal cardinale Gasparri, aveva chiuso una volta per tutte la crisi modernista, ponendo le basi per una restaurazione normativa del primato pontificio e del magistero romano[9]. Quattro anni dopo, la scelta di padre Gemelli di richiedere ai docenti dell'Università cattolica il giuramento antimodernistico, quale l'enciclica *Pascendi* lo aveva imposto ai sacerdoti nel 1907, poté valere da segnavento di un nuovo clima spirituale: battesimo di una stagione in cui il sapere fosse posto alle dipendenze del credere[10]. Altrettanto evocative di un cambiamento di clima, certe conferenze tenute dal filosofo Giovanni Gentile nel '20 e subito pubblicate sotto un titolo inequivoco, *Discorsi di religione-,* dove l'ex discepolo di Benedetto Croce sosteneva che la nazione italiana abbisognava di religione prima che di cultura, e che lo Stato abbisognava di fede prima che di laicità[11]. Come stupirsi se monsignor Francesco Olgiati, braccio destro di Gemelli a Milano, salutò l'«aurora dell'Università cattolica» come «l'inizio di una nuova epoca»?[12]. Il «cencio rosso» dei socialisti stava scomparendo dalle piazze d'Italia. L'idealismo sarebbe presto defunto, al pari del «beota» *Eja eja alalà* di conio dannunziano. «Ardigò si è tagliato la gola. Papini scrive la *Storia di Cristo.* […] E, trionfatore di tutto e di tutti, resta il Cuore, che tanto ha amato gli uomini»[13].

Padre Gemelli fu l'interprete forse più sensibile - sicuramente il più operoso - di un nuovo rapporto fra clero e laicato, che prese forma all'indomani della Grande Guerra e che Pio XI si sforzò di consolidare[14]. Pur nella pronunciata sua impronta clericale, la Chiesa di papa Ratti alimentò la crescente domanda di partecipazione religiosa dei laici in una varietà di maniere: allargando gli spazi d'intervento sociale dell'Azione cattolica; incoraggiando gli ordini regolari a perseguire tra la gente le proprie diverse vocazioni e tradizioni, secondo una sorta di pluralismo pastorale; enfatizzando, con una politica intensiva di beatificazioni e canonizzazioni, la prospettiva di una santità dei laici. Non che tutto filasse liscio, almeno da quest'ultimo punto di vista. Ad esempio, i prelati riunitisi a Pisa nel 1922 per la causa di beatificazione di Gemma Galgani si mostrarono diffidenti rispetto alla questione delle stigmate, che rischiava di alimentare forme troppo esteriorizzate di religiosità popolare; ordinando un supplemento d'indagine sopra la documentazione raccolta a suo tempo dal passionista Germano Ruoppolo, essi rinunciarono a ottenere entro breve risultati concreti[15]. In generale, il proposito di Pio XI di innestare ovunque in Italia il ceppo di una regolata devozione trovò un limite nella persistente vitalità di antichi costumi e secolari pratiche di fede. Soprattutto nel Mezzogiorno, le confraternite continuarono a prevalere sull'Azione cattolica, il culto dei santi sull'insegnamento del catechismo[16].

Il caso di padre Pio non costituì che una punta di questo iceberg meridionale. Ma era una punta riconosciuta come specialmente insidiosa, se dobbiamo giudicare - oltreché dalla rigorosa inchiesta condotta nel 1921 da monsignor Rossi per conto del Sant'Uffizio - da un episodio relativo all'autunno del '22 e riguardante monsignor Angelo Roncalli. Dopo una lunga esperienza pastorale nella sua Bergamo, Roncalli era approdato in Vaticano all'inizio dell'anno precedente per assumervi le funzioni di responsabile italiano dell'Opera della

propagazione della fede. In pratica, gli era stato chiesto di riorganizzare il vetusto impianto periferico di Propaganda Fide, facendone corrispondere le attività a una logica nuova, postbellica, nell'impegno di evangelizzazione delle colonie[17]. Verso la metà di novembre del '22, Roncalli si trovò dunque a percorrere la Puglia in qualità di coordinatore nazionale del movimento missionario. Ma diversamente da altri uomini di chiesa, che ormai da qualche anno si inerpicavano sui tornanti del Gargano per raggiungere San Giovanni Rotondo e conoscere il famoso padre Pio, Roncalli preferì starsene alla larga[18].



Tre settimane prima, un illustre devoto del frate cappuccino, il deputato fascista Peppino Caradonna, aveva sospinto la sua «cavalleria pugliese» nella marcia su Roma[19]. Nulla autorizza peraltro a sospettare che dietro la scelta di Roncalli vi fosse qualcosa di politico, anche perché il sacerdote bergamasco, se non proprio fascista, era comunque un uomo d'ordine, tutto patria-famiglia-religione[20]. La rinuncia di Roncalli a incontrare padre Pio va spiegata con motivazioni spirituali. E merita di venire presa tanto più sul serio in quanto si conosca il seguito della storia: i drammatici eventi del 1960, quando Giovanni XXIII - a seguito di uno scandalo scoppiato intorno al confessionale del frate cappuccino - ordinerà contro il culto di padre Pio una serie di misure assolutamente draconiane[21]. Allora, volgendosi indietro, il «papa buono» si congratulerà con se stesso per una risoluzione vecchia di trentotto anni:

> Rammento bene in occasione di un mio passaggio da Foggia verso la fine di novembre 1922 di aver rifiutato una prima occasione di recarmi a S. Giov. Rotondo non essendo di inio gusto quanto si diceva del fenomeno di P. Pio da Petralcina. Egualmente evitai di recarmi colà due volte in occasione di mie due visite a Manfredonia: cosiché io non conobbi mai, né fui in alcun modo in rapporto personale con P. Pio: né [ricordo] di aver colto l'occasione di parlare, o di interessarmi di lui con chichessia, pur deplorando sempre la *mitomania* creatasi intorno al suo nome, a parte le sue intenzioni[22].

Il papa Giovanni del 1960 ricordava male: come vedremo[23], era falso che dal '22 in avanti egli non si fosse mai interessato a padre Pio, e che avesse sempre ricusato di parlarne con chiunque. Ma era vero che durante la prima metà degli anni venti, percorrendo la Puglia in lungo e in largo prima di inaugurare la propria carriera diplomatica, Roncalli aveva accuratamente evitato di imboccare la strada per San Giovanni. Una seconda occasione gli si era offerta nel novembre del 1923, quando il lavoro per le missioni Io aveva portato a Foggia e nel Gargano. Di nuovo, nulla egli aveva fatto per orientare la propria bussola verso il convento che ospitava il cappuccino con le stigmate. Anzi, aveva esplicitamente rifiutato l'offerta di una visita[24].

L'amicizia stretta da Roncalli con il redentorista olandese Joseph Drehmanns nel corso del 1921, segnatamente durante un impegnativo viaggio di lavoro nell'Europa settentrionale[25], contribuisce forse a spiegare la sua diffidenza nei confronti di padre Pio. Oltreché da braccio destro del prefetto di Propaganda Fide, il cardinale Van Rossum, Drehmanns serviva infatti - lo sappiamo - da consultore del Sant'Uffizio, e proprio quell'anno era stato tra i prelati più fermi nel condannare il culto del frate cappuccino. Al collega olandese, il sacerdote

bergamasco era legato da un sodalizio che la loro corrispondenza mostra particolarmente caldo, addirittura insolito rispetto all'abituale riserbo di Roncalli[26]. Riesce dunque plausibile ipotizzare che Drehmanns gli avesse partecipato almeno qualcheduna fra le risultanze inquisitoriali su padre Pio[27]. Così, senza avere mai incontrato il presunto santo del Gargano, il futuro papa Giovanni aveva potuto farsi di lui e della gente intorno a lui un'opinione poco edificante.

In ogni caso, l'idea di santità che Roncalli si era venuto formando dopo gli anni di seminario[28], entro il solco bergamasco tracciato dal vescovo Radini Tedeschi[29], non aveva nulla in comune con l'idea condivisa dai devoti di padre Pio. Quello perseguito da Roncalli era un modello di santità tridentino, alla san Carlo Borromeo[30]. Sia da studioso di storia della Controriforma, sia da pastore di anime, Roncalli era sensibile a ciò che si definirebbe oggi come la santità locale: il rapporto peculiare e necessario fra un cristiano d'eccezione e la sua comunità di appartenenza. Ma sempre più con l'andare degli anni, Roncalli si era fatto attento alla santità globale: alla «vastità degli orizzonti» di un cattolicesimo correttamente interpretato[31], di contro alle dimensioni asfittiche o addirittura truffaldine di certe devozioni particolari e di certi culti miracolistici (le «mitomanie» del suo privatissimo appunto del 1960)[32].

Sul terreno dei rapporti fra clero e laicato, il Roncalli del primo dopoguerra si sentiva molto più vicino a un padre Gemelli che a un padre Pio. Dopo avere aderito con entusiasmo, durante il conflitto mondiale, alla campagna promossa dal francescano milanese per la consacrazione dei soldati al Sacro Cuore[33], Roncalli era rimasto in contatto con lui. I due sacerdoti lombardi avevano avuto modo di discutere a voce della maniera di coinvolgere più direttamente il popolo dei fedeli nelle pratiche liturgiche[34]. E nel segreto del suo diario, Roncalli si era pronunciato sulla persona di Gemelli in termini generosi: «Egli è una delle espressioni più notevoli dell'attività scientifica dei cattolici d'Italia. Mi piace perché lo trovo umile e molto attaccato al suo S. Francesco; insomma molto *frate*»[35]. Dove scontato riusciva l'omaggio alla caratura di Gemelli come studioso, ma sorprendente l'elogio di un'umiltà invisibile ai più. Quanto poi alla profondità della vocazione religiosa di Gemelli, altri pastori di anime l'avrebbero misurata esattamente al contrario di Roncalli: un quarto di secolo più tardi, don Ernesto Buonaiuti avrebbe additato nel fondatore della Cattolica un «esuberante mestatore di affari sotto il saio francescano»[36].

Ma non è questo il momento per indugiare sul rapporto tra Gemelli e Buonaiuti, che pure (lo scopriremo) ha qualcosa a che vedere con la storia di padre Pio. É verso il convento cappuccino di San Giovanni Rotondo che dobbiamo volgerci nuovamente, là dove - a partire dal 1923 - il gioco si fece duro intorno al frate con le stigmate. Se non lo vietasse l'anacronismo, si sarebbe tentati di porre in esergo al racconto certi versi ottocenteschi, quelli del *Romanzero* di Heinrich Heine: «Non combattono qui | galanti paladini né damerini. | Il cappuccino e il rabbino | sono i cavalieri di questa battaglia»[37]. Salvo che di rabbini se ne incontravano pochi nella Puglia degli anni venti. La battaglia opponeva cappuccini ai cappuccini, ed era arbitrata dai fascisti.

2. Un trasloco complicato.

Adottate con discrezione, le misure disposte dal Sant'Uffizio nel giugno del 1922 non erano servite a contenere la devozione popolare intorno a padre Pio da Pietrelcina: un culto cui in

Vaticano si guardava con tanto maggiore sospetto, in quanto minacciava di incoraggiare fenomeni analoghi di miracolismo e di cristomimesi. Il Venerdì Santo del 1923, una novizia presso il monastero delle Suore del Preziosissimo Sangue di Cosenza, la ventottenne Elena Aiello, sanguinò dalle mani, dai piedi e dal costato in maniera così abbondante da provocare la sorpresa dei medici locali, l'emozione dei cattolici calabresi, la curiosità della stampa nazionale[38]. Durante le settimane seguenti, a fronte della notizia per cui meravigliati pellegrini avevano preso a dirigersi verso Cosenza oltreché verso San Giovanni Rotondo, le gerarchie vaticane giudicarono che la misura fosse colma: il Sant'Uffizio decise di rendere ufficiali le risultanze dell'istruttoria del '22 sopra i pretesi miracoli e le presunte stigmate di padre Pio. «Non constare de eorumdem factorum supernaturalitate», si potè leggere nella *De- claratio* pubblicata dagli «Acta Apostolicae Sedis» il 31 maggio 1923: sia i frati del convento sangiovannese, sia i devoti di padre Pio erano invitati a trarne le dovute conseguenze[39].

Bastarono pochi giorni perché l'eco del *latinorum* inquisitoriale raggiungesse le lande del Gargano. E riuscì naturale immaginare che il pronunciamento pubblico del Sant'Uffizio preludesse alla realizzazione di quanto la Curia cappuccina aveva ventilato già l'anno precedente: il trasferimento di padre Pio lontano da San Giovanni Rotondo, in un luogo ancor più sperduto e segreto, chissà dove in Italia o nel mondo. Allora, sulla piazza dei Martiri del paese garganico si diedero appuntamento, il 25 giugno, un po' tutti coloro per i quali la quotidiana presenza del frate stigmatizzato rappresentava una ragione di vita: i confratelli del convento, le pie donne, i poveri del paese, i devoti del circondario. Con loro - memori di un patto stretto al tempo del biennio rosso - i reduci e i mutilati di guerra. Inoltre, gli agrari, i professionisti, gli esponenti del «ceto civile» le cui logiche erano state descritte dal notaio Giuliani all'indomani della strage del 14 ottobre 1920, e che disponevano ormai di un capo nella persona dell'avvocato Francesco Morcaldi. Già dirigente del Partito popolare e presidente degli ex combattenti, eletto sindaco due mesi prima alla testa di un listone clerico-fascista, Morcaldi non perdeva occasione per vantarsi in rapporto diretto con l'onorevole Caradonna, cui i fasti della marcia su Roma avevano intanto meritato la nomina a sottosegretario delle Poste[40].

Grazie a una lunga corrispondenza da San Giovanni Rotondo, i lettori del «Mattino» di Napoli ebbero enfatica contezza della manifestazione del 25 giugno 1923. «Qualche colpo di mortaretto chiamò a raccolta tutta la popolazione in piazza dei Martiri dove accorsero tutte le associazioni con le relative bandiere e il locale concerto musicale»: almeno cinquemila persone, in un paese di dodicimila abitanti «spopolato per i lavori di mietitura e trebbiatura»! Nella sua arringa alla folla, Morcaldi non era andato per il sottile: il giorno che qualcuno si fosse permesso di portare via padre Pio, il sindaco si sarebbe svestito della propria carica pubblica per compiere da privato cittadino l'intero suo dovere… «Il popolo invaso da forte commozione non sapeva che sventolare fazzoletti e cappelli, perché un nodo alla gola gli impediva di parlare». Morcaldi aveva poi guidato il corteo fino al convento dei cappuccini, intimando al padre guardiano, Ignazio da Jelsi, di revocare ogni misura restrittiva contro padre Pio. Davanti al sindaco inferocito e a una massa di gente ostile, il guardiano non aveva potuto che cedere. A quel punto, sulla porta della chiesa conventuale era comparso il frate con le stigmate, «cereo in volto e con gli occhi bassi e gonfio di lacrime». Da qui l'«urlo formidabile» dei fedeli, lo «sventolio di cartelli», lo «scampanio a festa». E padre Pio aveva levato sulla folla la mano benedicente[41].

«I fascisti, tutti uniti ieri, hanno riaffermato, capeggiando l'agitazione, la piena solidarietà col popolo», fu la morale che «Il Mattino» si compiacque di trarre dalla manifestazione di San Giovanni Rotondo[42]. Durante gli ultimi mesi non era capitato sempre che il fascismo pugliese

offrisse un'immagine di compattezza. Dalla marcia su Roma in poi, alla rivalità personale tra i due leader regionali del Partito nazionale fascista, Giuseppe Caradonna e Achille Starace, si erano sommate le tensioni che opponevano quasi dovunque in Italia il centro del movimento e le sue periferie: i moderati ai radicali, i fedelissimi di un Mussolini divenuto uomo di governo ai nostalgici di un fascismo sansepolcrista e antisistemico[43]. Ma all'interno della provincia di Foggia, il potere di Caradonna appariva sufficientemente blindato da non temere confronti; più che mai dopo le elezioni amministrative dell'aprile, le quali - giungendo alla fine di un triennio di purghe antisocialiste - avevano fatto registrare per il PNF un autentico trionfo. Neppure l'ombra lunga di Antonio Salandra, il gran notabile liberale recentemente convertitosi al fascismo, aveva di che preoccupare il «ras» di Capitanata: tale fu almeno l'impressione di un altro deputato fascista, il novarese Ezio Maria Gray, cui capitò di percorrere la provincia durante quell'estate del '23[44]. Sulla scala paesana di San Giovanni Rotondo, a maggior ragione era dato al PNF di offrire uno spettacolo edificante, «tutti uniti» intorno al «fraticello», «il nostro Padre Pio da Pietralcina»[45].

Pubblicata sul «Messaggero» di Roma, una foto di gruppo illustra lo spettacolo meglio di qualsiasi discorso[46]. Mostra alcuni uomini in piedi, in posa l'uno accanto all'altro presso l'ingresso del convento di Santa Maria delle Grazie. Il primo da destra è il padre guardiano, Ignazio da Jelsi. Accanto a lui Michele Mondelli, presidente locale dell'Associazione mutilati. Al centro è la figuret- ta levantina di Francesco Morcaldi, «don Ciccio» per gli amici, «Ciccillo» per padre Pio: colui che nel mezzo secolo a venire, sfidando l'alternarsi dei regimi politici, riuscirà a essere sindaco clerico-fascista di San Giovanni dal 1923 al '27, podestà fascista dal 1927 al '29, sindaco democristiano dal 1954 al '58 e dal 1963 al '65, oltreché consigliere d'amministrazione del Consorzio agrario, assessore provinciale ai Lavori pubblici, primo presidente dell'Ente turistico e decine di cariche ancora. Accanto a Morcaldi è padre Pio, gli occhi bassi, le mani giunte e guantate. E accanto a padre Pio è Ezio Maria Gray, il deputato piemontese di passaggio in Capitanata, che non aveva resistito alla tentazione di conoscere il frate con le stigmate. L'eloquente scrittore interventista, poi alfiere tra i più feroci della crociata antiteutonica, ufficiale decorato al valore, segretario del Fascio di Novara prima di accedere a Montecitorio, eccolo quindi a San Giovanni, orgoglioso nella sua uniforme di luogotenente generale della Milizia volontaria per la sicurezza nazionale: l'uniforme squadristica ch'egli porterà fino a Salò, e che fa un certo effetto - qui - vedere a contatto del saio cappuccino di padre Pio[47].



Tuttavia, i ritratti di gruppo non modificavano la sostanza del problema. Se pure, grazie alla manifestazione di piazza del 25 giugno, il sindaco e i devoti avevano ottenuto dal padre guardiano una sospensione dei provvedimenti contro padre Pio, era chiaro che la faccenda andava risolta non a livello periferico, ma a livello centrale: non a San Giovanni Rotondo, ma a Roma. Perciò, all'inizio di luglio Morcaldi guidò una delegazione sangiovannese nella capitale della cristianità. Ne facevano parte il notaio Giuliani, il segretario locale del Partito popolare, Luigi Massa, e il tenente Vincenzo d'Errico comandante della Milizia[48]. Ai vertici della segreteria di Stato, la delegazione trovò benevola accoglienza nella persona del cardinale Pietro Gasparri[49]. Senonché l'atteggiamento del cardinale Donato Sbarretti, il prefetto della congregazione del Concilio (che sovrintendeva alla disciplina del clero), fu più che prudente[50]. Di fatto, non era plausibile che un po' di *lobbying* casereccio bastasse a invalidare un pronunciamento ufficiale del Sant'Uffizio. Morcaldi e i suoi colleghi ripartirono per San Giovanni con il sollievo di qualche attestato verbale di solidarietà, e insieme con l'angoscia che la Suprema Congregazione potesse da un momento all'altro ordinare il trasferimento di padre Pio.

Durante l'estate del 1923 - dopo che l'«Osservatore Romano» ebbe pubblicato, il 5 luglio, la traduzione italiana della *Declaratio* del 31 maggio - sugli organi di stampa della penisola si lessero titoli improntati allo scetticismo. *Il Vaticano sconfessa i pretesi miracoli di padre Pio di S. Giovanni Rotondo,* annunciò quello stesso giorno la «Gazzetta di Puglia», che la settimana seguente ritornò sull'argomento per illustrare le buone ragioni della Chiesa nel muoversi con prudenza sul terreno della santità, quand'anche si trattasse del «notissimo» padre Pio e di una fama «diffusa in tutta Italia»[51]. *Agitazione in favore d'un preteso santo,* titolò il «Corriere della Sera» del 21 luglio, spiegando come a San Giovanni Rotondo si recassero pellegrini non soltanto dai paesi limitrofi, ma dai luoghi più remoti, e «persino uomini di scienza, alti prelati, scrittori, giornalisti». «Per il paese la presenza di padre Pio è una vera fortuna», fu l'analisi del quotidiano milanese: ogni visitatore lasciava infatti il suo obolo, che il frate pensava poi a convertire in attività benefiche, «centinaia di migliaia di lire in opere pubbliche, soccorsi alle classi più umili, sussidi a orfani di guerra, corredi a giovanette»[52].

Di là dalla loro patina d'epoca, citazioni del genere non devono trarre in inganno riguardo all'effettiva notorietà di padre Pio, che nell'Italia dei primi anni venti restava confinata entro ambienti ristretti. In generale, lo storico della vita religiosa deve sempre guardarsi dal rischio di confondere il momento genetico di una fama di santità con le dinamiche proprie di una fama conclamata: nel 1923, un sondaggio d'opinione avrebbe senza dubbio rilevato come il nome di padre Pio fosse conosciuto da una percentuale trascurabile di italiani. D'altra parte, il fascino delle vicende di santità colte allo stato nascente - quando ancora la *vox populi* è fragile, e i

rovesci di fortuna sono dietro l'angolo - risiede precisa- mente nel fatto di svelare realtà ancora embrionali, ma promesse a un avvenire. Per lo storico, il rischio dell'anacronismo si accompagna così alla vertigine dell'anticipazione. Valga ad esempio l'articolo del «Corriere della Sera». Era poco più che un trafiletto, ma coglieva *ab ovo* un fenomeno destinato a consolidarsi nei decenni successivi: il rapporto economico fra padre Pio e le popolazioni garganiche, il nesso strettissimo tra la fortuna spirituale e la fortuna finanziaria di un culto popolare.

Come vedremo[53], dagli anni trenta in poi fu padre Pio in persona che prese a gestire le ricadute economiche della sua fama di santità, o almeno quelle che transitavano per circuiti esterni al convento di San Giovanni Rotondo. Ma sarebbe improprio concludere che il frate rappresentò il primo e il principale imprenditore di se stesso: fu soprattutto per iniziativa di altri che il culto divenne un business profano oltreché un fenomeno sacro. Fatto sta che in quell'estate del '23, padre Pio reagì all'infiammarsi delle passioni intorno a lui con un misto di serafica modestia e di obbediente rassegnazione: con l'esibito candore di chi sa, avendo frequentato la letteratura agiografica, che quasi in ogni *Vita* di santo figura un capitolo sulle «persecutioni» subite per opera degli scettici. Quando Morcaldi, di ritorno dal Vaticano, gli comunicò che un ordine di trasferimento era questione di giorni, il cappuccino rispose dunque con una lettera talmente piena di grazia che il testo finirà con l'essere scolpito, mezzo secolo più tardi, su una parete della sua cripta funeraria. Qualsiasi mortificazione - scrisse il frate al sindaco - era preferibile all'eventualità che «luttuosi avvenimenti» insanguinassero San Giovanni. Se trasferimento doveva essere, che fosse, secondo la volontà dei superiori e di Dio. Comunque, partire non significava dimenticare. «Io ricorderò sempre codesto popolo generoso nelle mie povere preghiere», assicurò padre Pio, esprimendo il voto testamentario che le sue ossa potessero venire composte «in un tranquillo cantuccio di questa terra»[54].

Mentre il frate vergava la sua lettera al sindaco, l'ordine di trasferimento era già stato firmato dal ministro generale dei cappuccini, padre Giuseppe Antonio da San Giovanni in Persiceto, all'indirizzo del padre guardiano Ignazio da Jelsi. E l'ordine era già pervenuto, per opportuna conoscenza, a padre Cherubino da Castelnuovo: il ministro della provincia di Ancona, prescelta da Roma come la nuova destinazione del frate di Pietrelcina. Scrivendo al provinciale, il ministro generale aveva avuto cura di precisare che gli sembrava auspicabile il trasporto di padre Pio «in un convento remoto della Provincia», dove le «persone curiose» faticassero ad arrivare, dove le «voci esagerate e false» avessero difficoltà a prendere forma, dove le «lettere indirizzate al P. Pio» smettessero di ricevere risposta[55]. Da parte sua, il ministro provinciale aveva prescelto il convento di Cingoli, e già ne aveva avvertito il guardiano, padre Pietro da Monteroberto. «Ancona non è luogo adatto per i santi…», aveva commentato padre Cherubino (i puntini di sospensione erano suoi), annunciando sarcastico a padre Pietro la consegna imminente del «prezioso dono»[56].

Molte lettere le Regie Poste dovettero consegnare in quell'agosto del 1923, che avevano per argomento il destino di padre Pio. Una tra le più fervide fu spedita da Tortona a un prelato di Roma, e aveva per mittente don Luigi Orione. Al fondatore della Piccola Opera della Divina Provvidenza, gli amici di padre Pio si erano rivolti nella speranza ch'egli potesse fare qualcosa in Vaticano per scongiurare l'allontanamento del frate da San Giovanni Rotondo. Ma proprio quando don Orione si preparava a muoversi in tal senso, all'altare della messa mattutina gli era apparso il Signore, ricordandogli l'obbedienza che tutti i sacerdoti devono alla Chiesa fino alla morte. Si lasciasse quindi partire padre Pio, per atto di ossequio e di devozione al Sant'Uffizio: in che cosa questa disavventura terrena poteva modificarne il destino ultraterreno? «Padre Pio deve essere tutto di Gesù Crocifisso, e nella dilezione di

Gesù e della santa Chiesa essere crocifisso in letizia di carità», fu il giudizio di don Orione, salomonico o pilatesco che dir lo si voglia[57].

Verso la fine del mese, una lettera più sorprendente venne recapitata a Sua Eccellenza il generale Emilio De Bono: uno dei «quadrumviri» della marcia su Roma, che Mussolini aveva posto ai vertici della polizia di Stato. Il mittente era il ministro generale della Curia cappuccina, e l'oggetto era padre Pio. Al capo della polizia, il capo dell'ordine mendicante spiegava come il frate di San Giovanni Rotondo fosse stato destinato dai superiori a un convento nelle Marche, ma come il «trasloco» non avesse potuto compiersi per la minaccia di «rappresaglie serie e preoccupanti» da parte di alcuni cittadini del paese garganico. Non era più ammissibile che le cose andassero avanti così: il trasferimento doveva essere eseguito, e gli ultra-devoti dovevano smetterla di fare fuoco e fiamme quasi che le autorità non fossero in grado di garantire l'ordine pubblico. Il ministro generale contava su De Bono affinché l'operazione andasse in porto senza dolorose conseguenze. «Da questo momento P. Pio da Pietralcina resta a disposizione degli ordini diretti e indiretti di V.E., mentre il sottoscritto si fa garante della massima docilità sia da parte di detto Padre, che dei suoi confratelli di S. Giovanni Rotondo»[58]: in pratica, il capo dell'ordine affidò al capo della polizia la responsabilità di deportare padre Pio.

La preoccupazione della Curia generalizia per possibili rappresaglie derivava da una nuova prova di forza che i pretoriani del cappuccino avevano offerto qualche giorno innanzi: il 15 agosto, festa dell'Assunta (nonché terzo anniversario della benedizione impartita da padre Pio ai labari degli Arditi, due mesi prima dell'eccidio del 1920). Dopo che il frate di Pietrelcina aveva officiato la messa, la giornata era trascorsa senza incidenti fino al crepuscolo. La sera, però, otto fascisti si erano presentati al convento di Santa Maria delle Grazie armati di randello, facendo sapere che qualsiasi tentativo di deportare padre Pio avrebbe provocato una reazione violenta[59]. Solitamente discreto, nella sua corrispondenza, per tutto quanto esulava dalla sfera spirituale, questa volta padre Pio in persona ritenne di allertare il vicario provinciale dell'ordine cappuccino, padre Luigi da Avellino. In caso di trasferimento coatto, inevitabilmente il «popolo eccitato» si sarebbe lasciato andare a disordini contro i preti del luogo, che i devoti di padre Pio consideravano le anime nere della persecuzione ecclesiastica[60]. E la sua stessa vita, aggiunse il frate, si sarebbe trovata a rischio. Come due anni prima, quando s'era diffusa la voce che di propria volontà padre Pio si apprestasse ad abbandonare il Gargano: allora, «in pubblica chiesa» un abitante di San Marco in Lamis si era avvicinato al cappuccino mentre presiedeva a una novena e gli aveva puntato addosso una pistola, gridando «Meglio morto fra noi che vivo per altri!»[61].

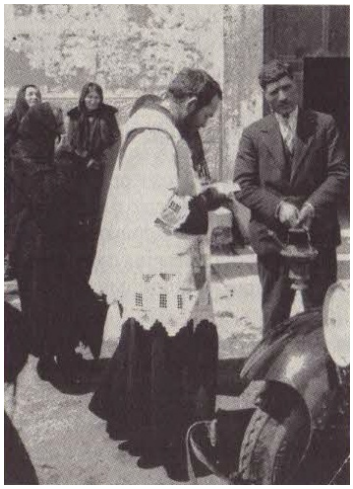
Perché mai, domandò padre Pio al vicario provinciale, nessuno si assumeva la responsabilità di enunciare apertamente la gravità del pericolo? Lui solo - «l'attore principale, sebbene passivo, di questo dramma» - aveva il coraggio di non tacere! Lui solo aveva l'onestà di ammettere che all'indomani di una sua deportazione da San Giovanni Rotondo, nessuna misura di pubblica sicurezza sarebbe stata sufficiente a evitare il peggio:

> È certo per me e per chiunque conosce questo paese che non basterebbe nemmeno uno stato di assedio prolungato per impedire terribili e sanguinose rappresaglie. Lei, meglio di me, sa cosa siano le passioni religiose di un popolo; di questo popolo poi ardente e d'istinti ancora primitivi chi vorrebbe persuadersi che minacci invano?[62].

In quegli stessi giorni, padre Pio affidò a una sua pupilla, Angela Serritelli, un biglietto manoscritto ch'egli volle considerare come il proprio testamento spirituale. Nel caso che i devoti sangiovannesi avessero preferito ucciderlo piuttosto che vederlo partire, le ultime

volontà di padre Pio consistevano nel richiedere alle autorità civili e giudiziarie del regno d'Italia di non applicare contro gli assassini le pene previste dal codice penale. «Non voglio che venga torto un capello per causa mia, […] a chi che sia. Ho sempre amato tutti, ho sempre perdonato, e non voglio scendere nella tomba senza aver perdonato a chi vorrà porre termine ai miei giorni»[63].

Secondo una consolidata tradizione agiografica, il coinvolgimento della polizia nell'*affaire* padre Pio - quando niente e nessuno sembrava lasciare scampo al povero cappuccino - diede luogo all'ennesimo miracolo. Il funzionario di Pubblica Sicurezza inviato a San Giovanni Rotondo per procedere al «trasloco» del frate, il vice-commissario Carmelo Camilleri, rimase talmente impressionato dalla figura di padre Pio che se ne ritornò a Roma senza muovere un dito: e riferì al generale De Bono che l'unica cosa da fare era permettere al santo vivo di restarsene dov'era[64]. Le carte di polizia raccontano una storia meno incantata.



Di servizio a Cerignola, Camilleri andava allora illustrandosi per la sua determinazione nel condurre contro gli oppositori del regime una «lotta senza quartiere», tanto da «guadagnarsi il plauso» dei dirigenti del fascismo locale, «compreso S.E. Giuseppe Caradonna». Tra le sue specialità, il sequestro di bandiere rosse, l'arresto di individui responsabili di offese al capo del governo, lo smantellamento di camere del lavoro clandestine, e altro ancora. «Spesse volte arrestò in massa persone facenti capo a partiti sovversivi, ciò che valse a stroncare, in parte, la loro attività antinazionale»[65]. Evidentemente, il vice-commissario Camilleri (delle cui gesta torneremo a occuparci)[66] era un funzionario bene inserito negli ambienti fascisti di Capitanata. Quindi, possiamo presumere, poco incline a spezzare il patto non scritto che legava i fraticelli di San Giovanni Rotondo agli interpreti paesani di una cultura squadristica.

Detto questo, perché mai la polizia avrebbe dovuto accontentare la Curia dei cappuccini, dal momento che i pericoli maggiori per l'ordine pubblico provenivano non già dalla venerata presenza di padre Pio a San Giovanni, ma dalla paventata sua assenza? E poi, il prefetto di Foggia non aveva forse messo a verbale fin dal 1919 che tra le competenze statutarie delle forze dell'ordine era escluso l'arbitrato in materia di miracoli o di stigmate? Così, il successore di quel prefetto nella carica di rappresentante del governo in Capitanata ebbe buon gioco nell'illustrare al Ministero i vantaggi di una tutela dello *status quo*. Se davvero si voleva procedere a un trasferimento di padre Pio, occorreva adottare misure di sicurezza particolarmente drastiche. Meglio sarebbe stato, tuttavia, lasciare le cose come stavano; non foss'altro, perché all'interno di una popolazione «esasperata» i più fanatici parlavano «financo di sopprimere Padre Pio per conservare in S. Giovanni almeno il suo corpo»[67].

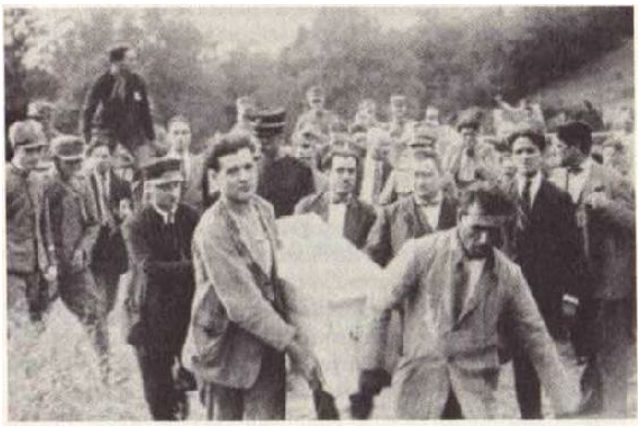
Senza farselo dire due volte, la Direzione generale della Pubblica Sicurezza decise la «sospensione del trasloco»[68]. E alla Curia generalizia non restò che contare nuovamente su se stessa per ridurre ai minimi termini il culto di padre Pio. Ma anziché insistere sull'idea di un trasferimento coatto del frate di Pietrelcina, i vertici vaticani dell'ordine preferirono mettere a punto - di lì a pochi mesi - una strategia della terra bruciata: cercarono di isolare il cappuccino con le stigmate, se non dai fedeli del Gargano, dal resto della comunità dei credenti. Il 6 aprile 1924, il procuratore generale dell'ordine, padre Melchiorre da Benisa, inviò ai guardiani di tutti i conventi una circolare dai contenuti durissimi. Era fatto divieto di divulgare «sia a voce che per iscritto» qualsiasi informazione su padre Pio, come pure di distribuire «immagini o detti» che lo riguardassero. In generale, era vietato «tutto ciò che in qualunque modo può fare réclame a Padre Pio». Era proibito consigliare a chiunque di recarsi in pellegrinaggio da lui, e affidare «biglietti o lettere» a persone comunque dirette a San

Giovanni Rotondo[69].

«Comportiamoci in modo come non avessimo mai sentito parlare del detto Padre», fu la terribile ingiunzione con la quale il procuratore generale dei cappuccini concluse la sua lettera ai padri guardiani[70]. Tre mesi dopo, il Sant'Uffizio non volle essere da meno. Il 24 luglio 1924, un *Monitum* (cioè un avvertimento solenne) del tribunale della fede reiterò le disposizioni emanate l'anno precedente, aggiungendovi una postilla che intimava ai fedeli di troncare qualsivoglia rapporto con padre Pio, foss'anche soltanto di natura epistolare[71]. Le gerarchie vaticane combinarono dunque i loro sforzi per realizzare il vecchio sogno del redentorista padre Drehmanns: la *damnatio memoriae* di un vivo.

3. Rosari e pugnali.

In quell'estate del 1924, la maggioranza degli italiani aveva altro a cui pensare che le disavventure di un cappuccino con le stigmate: altro sangue rispetto al sangue di padre Pio, e - in qualche modo - altro Cristo. Per settanta giorni a partire dal io giugno, la nazione visse il trauma della scomparsa di Giacomo Matteotti. Fu un autentico psicodramma, che investì l'immaginario collettivo per le sue implicazioni non soltanto politiche[72], ma religiose. Da subito, i capi dell'antifascismo alimentarono infatti una mistica che trascendeva il martirologio di stampo risorgimentale[73], configurandosi scopertamente come un calco cristico. Quando ancora il corpo non era stato ritrovato, Filippo Turati evocò l'immagine della resurrezione di Gesù per esprimere il significato soteriologico del sacrificio di Matteotti[74]: retorico riflesso di una dinamica ben più ampia, che spinse militanti socialisti e comuni cittadini a organizzare intorno alla figura del deputato di Rovigo un apparato liturgico fatto di ceri accesi, rivelazioni celesti, ritratti fotografici infilati nei libri di preghiera, «avanzi della Croce» deposti sul luogo del rapimento[75].



Per tutto il resto del Ventennio, fascisti e antifascisti avrebbero combattuto intorno a Matteotti una postuma battaglia a colpi di croci disegnate o cancellate, santini esibiti o nascosti, pellegrinaggi autorizzati o vietati al sepolcro di Fratta Polesine[76]. Sin dal '24 Claudio Treves intitolò *Reliquie* un volume antologico contenente gli scritti del leader socialista[77]. Due anni più tardi, dopo il processo-farsa di Chieti contro Amerigo Dumini e gli altri autori materiali dell'omicidio, un maggiore della Milizia penserà bene di aggiudicarsi all'asta la lima conficcata dai sicari nel torace della vittima[78]: degna appendice a una nota canzonetta squadristica inneggiante ai meriti del «santo manganello»[79]. Ma non si era dovuto attendere il delitto Matteotti perché la cultura fascista producesse un discorso sulla santità dello squadrismo e, al limite, sullo squadrismo della santità. Quel discorso, nessuno lo aveva formulato con altrettanta eloquenza di un amico e protettore di Dumini già nel corso del 1923. Ispettore del Fascio toscano oltreché scrittore di crescente reputazione, Kurt Suckert[80] (presto Curzio Malaparte) aveva dato, in coda a una ristampa della *Rivolta dei santi maledetti,* un impressionante *Ritratto delle cose d'Italia*[81]: pagine estranee alla storia di padre Pio, eppure utili a collocare padre Pio entro il quadro storico del clerico-fascismo.

Fin dal drammatico ottobre del 1917- scrisse Malaparte nel '23 - i reduci di Caporetto avevano avvertito il bisogno di una guida spirituale e militare, sin da allora i fanti avevano sperato in un santo che fosse anche un duce. Qualcuno capace di riuscire insieme buffone e giocoliere, «impostore» e «facitor di miracoli»; qualcuno bravo «a guarire i malati, a profetare, a compiere […] ciarlatanerie di ogni sorta», ma altrettanto bravo a condurre l'esercito dei soldati-contadini contro le città capitali dell'umanesimo e del liberalismo, della democrazia e della modernità. «Una specie di santone, o di frataccio barbuto dagli stinchi nudi, una specie di eremita magro o di pastore lungo e patito, coperto di pelli di capra, con ciondoli medagliette buccie di serpi collane d'ossicini rosari di vetro stigmate cicatrici occhi luminosi e profondi»: questo si era invocato già al tempo di Caporetto, un «terribile "Cristo italiano"» che realizzasse la nemesi «dell'Italia vera, dell'Italia campagnola e popolaresca, antica, cattolica, antimoderna», sugli «italianucci» assetati di eguaglianza e di vigliaccheria, di sonno e di parentele, di «coiti contro natura» e di «natiche grasse sul viso»[82].

Malaparte non ebbe bisogno di precisare che il «cristianissimo popolo del Carso e degli Altipiani» aveva trovato una tal guida nella persona di Benito Mussolini. In compenso, l'autore del *Ritratto delle cose d'Italia* si premurò di illustrare fino a che punto la marcia su Roma fosse stata la rivincita politica, morale, quasi antropologica, dei santi maledetti di Caporetto. Non più fanti in rivolta ma contadini in rivolta, boscaioli, falciatori, pastori, frangitori di olive e di uve, «rossi di mosto, rossi di sangue terrestre». Con i fucili infiorati e i gonfaloni delle confraternite, con le mazze da guastatori, con gli elmi da fante, i fez da ardito,

le pezzuole nere, gli amuleti di guerra. Con le immagini della Madonna in cima alle pertiche e con le statuine di legno dei santi paesani, «dei santi eremiti, dei santi guaritori, dei santi pacifici, dei santi guerrieri, dei santi vendicatori». San Martino a cavallo per la svinatura, san Giorgio con la lancia, santa Lucia con gli occhi nel piatto, san Rocco con gli unguenti per la peste, sant'Antonio fra i porci, san Cristoforo in mezzo al guado, san Giuseppe con la pialla, sant'Agnese con le sette spade: questi - nell'improbabile ricostruzione di Malaparte - i numi tutelari delle legioni «nere d'ogni provincia, d'ogni sangue, d'ogni storia» che avevano marciato su Roma nell'ottobre del '22. Gente mistica e feroce, capace di incolonnarsi lungo le vie consolari per puntare sulla capitale con i rosari ai polsi e i forconi sulle spalle. La croce e il coltello, la pietà e la violenza, la giustizia e la morte[83].

La visione retrospettiva di Malaparte era così manifestamente distorta da scongiurare, nello storico, ogni tentazione di proiettarla sullo schermo del *demi-monde* garganico entro cui si muovevano cappuccini e paladini di San Giovanni Rotondo. Nondimeno, sarebbe sbagliato riconoscere in queste pagine unicamente la vena letteraria del toscanaccio, o l'imminenza culturale di Strapaese[84]. Malaparte aveva il merito di vantare da subito quanto altri fascisti si sarebbero rassegnati ad ammettere soltanto più tardi, ma quanto già suggerivano le messe officiate in molte città d'Italia il 28 ottobre 1923, nel primo anniversario della marcia su Roma[85]: la rivoluzione fascista era rapidamente divenuta una rivoluzione clerico-fascista, e proprio tale qualità ne garantiva il valore epocale, la funzione storica. Non solo quando erano scesi dai poggi dell'Appennino dietro i traini di buoi e i «carri cigolanti», né solo quando erano penetrati nelle «città moribonde» recando innanzi le statue dei santi, le mensoline con gli amuleti e i «grandi Crocifissi trionfanti», ma anche quando avevano sguainato i pugnali e li avevano affondati nelle carni dei refrattari, i fanti trasformati in squadristi avevano operato per Gesù e per la Chiesa, da Arditi di Cristo. Erano stati gli interpreti pittoreschi e picareschi di «un ritorno antipolitico della Vandea, un aspetto nuovamente naturale e terrestre della Controriforma»[86].

Come ministro della Pubblica Istruzione, Giovanni Gentile non interpretò diversamente da Malaparte la stagione della storia d'Italia culminata nella marcia su Roma. Se pure il delitto Matteotti marcò una distanza politica ed etica tra il filosofo siciliano e lo scrittore toscano (il primo dimissionario dal suo ufficio ministeriale, il secondo lesto a salutare nell'omicidio del deputato socialista il capolavoro della rivoluzione fascista)[87], Gentile condivise con Malaparte un'intuizione decisiva: l'idea che il 'cattolicesimo reale' andasse riconosciuto come la religione ideale per gli italiani[88]. Da qui, la scelta del ministro di introdurre l'insegnamento della dottrina cristiana in una scuola profondamente riformata. Da qui, inoltre, la successiva disposizione relativa all'obbligo del crocifisso fra gli arredi di ogni classe. Da qui, ancora, l'investimento formativo sopra la «cultura regionale»: materia d'insegnamento che corrispondeva al folclore locale, e che apriva la strada al gran ritorno della santità nelle pagine dei libri di scuola[89]. Dopo una quarantena prolungatasi per oltre mezzo secolo, i cosiddetti «santi italiani» poterono imporsi come gli eroi di un clerico-fascismo da propinare tale e quale al popolo bambino[90].

Nel 1926 - settimo centenario della sua morte - san Francesco d'Assisi sarebbe divenuto il simbolo di tutto questo, all'insegna di un'orecchiabile formuletta dannunziana: «il più italiano dei santi, il più santo degli italiani»[91]. Con padre Gemelli nelle vesti di officiante in capo, con l'Umbria intera mobilitata in uno sforzo propagandistico e turistico, e con il duce in persona disponibile a cavalcare l'immagine del Poverello come precursore[92], l'anno francescano avrebbe segnato il punto di massima vicinanza tra l'Italia della croce e l'Italia del fascio

prima della storica firma dei Patti lateranensi. Tra il 1925 e il '27 si contarono ad Assisi oltre un milione e mezzo di visitatori, provenienti da ogni angolo della penisola[93]. La passione francescana divenne una moda, a scorno di terziari elitisti quali Giovanni Papini o Domenico Giuliotti: la Verna profanata «dal puzzo della benzina e dell'oratoria», i rutti o i miagolii degli pseudo-pellegrini, i «concerti vocali, notturni, frateschi, sul precipizio delle Stimmate»[94].

Senza attendere l'anniversario della morte, l'ordine dei frati minori si impegnò già nel 1924, settimo centenario delle stigmate di san Francesco, per conferire alle celebrazioni un massimo di risonanza. Docente di storia medievale alla Cattolica oltreché stella nascente di un francescanesimo politico[95], padre Vittorino Facchinetti dedicò alle stigmate del fondatore un ponderoso volume: confutando - s'intende - qualsiasi spiegazione somatica o psicologica delle cinque piaghe, a beneficio di un'interpretazione squisitamente soprannaturale[96]. Non volendo essere da meno, padre Gemelli mobilitò la redazione della rivista «Vita e Pensiero» per un numero monografico sul miracolo della Verna. E fu in tale circostanza che l'ex allievo di Camillo Golgi si ricordò di un impegno contratto quasi vent'anni prima, all'epoca intensa e difficile della crisi modernista: quand'egli aveva promesso a Paul Sabatier di dare un saggio scientifico sulle piaghe del Poverello. *Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza* fu il titolo del lavoro che Gemelli si risolse infine a pubblicare[97], con quel tanto di convinzioni supplementari che gli erano venute nel frattempo da un'esperienza personale: il suo incontro del 1920 con padre Pio da Pietrelcina.

4. Miracolo a vuoto.

Straordinario per molti aspetti, il testo pubblicato da padre Gemelli nel 1924. Perché parlava con proprietà di linguaggio il gergo della scienza moderna, eppure obbediva a una logica extra-scientifica. E perché costruiva sul meraviglioso riconoscimento dell'esistenza storica delle stigmate di san Francesco una dogmatica dimostrazione *a contrario*, intesa a negare l'esistenza possibile di ogni altra figura di santo stigmatizzato. Insomma, perché trasformava l'*alter Christus* del Duecento in un sovrumano baluardo contro qualsiasi pretendente al ruolo di *alter Christus* del Novecento.

Il saggio incominciava con una piccola bugia: là dove Gemelli sosteneva di «aver sempre avuto ripugnanza» a trattare delle stigmate di san Francesco dal punto di vista della scienza, e di essersi rassegnato a farlo unicamente dietro le «insistenze degli amici»[98]. Noi sappiamo, invece, come poche sfide intellettuali gli fossero sembrate altrettanto degne di essere raccolte all'indomani della sua conversione, quando - da medico e da seminarista - egli si era ripromesso di ricercare nelle piaghe di Francesco la verità, tutta la verità: a prescindere da ogni scrupolo teologico o filosofico, ermeneutico o mistico[99]. A parte questo, il saggio esordiva con un positivo bilancio degli studi recenti sulla fenomenologia del misticismo. Lontani i tempi bui della congiuntura *fin de siècle,* morto e sepolto il materialismo medico di impronta lombrosiana, neurologi, psicologi, psichiatri non si facevano più tentare dal passe-partout esplicativo dell'isteria. «L'equivalenza tra santo e malato, tra nevrosi e santità, tra pazzia e misticismo non ha più seri difensori», riassumeva Gemelli a guisa di introduzione del proprio discorso[100].

Da un lato la nevrosi, dall'altro la santità: tali, secondo il rettore dell'Università cattolica, i termini del consenso raggiunto dalla comunità scientifica internazionale. Screditato in partenza chiunque volesse intestardirsi nello studiare il misticismo come il sintomo di una malattia

mentale, gli scienziati più autorevoli concordavano ormai nel rendere a Cesare quel ch'era di Cesare, a Dio quel ch'era di Dio. Da un lato, vi erano le manifestazioni esteriori di un falso misticismo: piaghe gangrenose sull'epidermide delle mani, dei piedi, del torace, risultanti dall'isteria e da un suo corollario, l'autolesionismo. Non a caso, titolari di queste presunte stigmate erano quasi immancabilmente delle donne: «non voglio dire per tutte, ma per molte, per troppe, la diagnosi di isterismo ha un ragionevole fondamento». Dall'altro lato, vi erano le manifestazioni interiori di specialissime grazie spirituali: l'austerità della vita, il divorante amore per Cristo di mistici genuini come san Giovanni della Croce, san Bernardino da Siena, san Filippo Neri, sant'Alfonso de' Liguori. Non a caso, nulla di eccezionale questi santi avevano visto inscriversi sul loro corpo: nessun marchio divino, «all'infuori dell'altezza raggiunta nell'esercizio della virtù e nell'amore di Dio»[101].

In poche parole, padre Gemelli negava il carattere soprannaturale delle alterazioni trofiche volgarmente qualificate come stigmate:

> Esse non sono che un fenomeno di «psittacismo», ossia il malato si procura tali lesioni con mezzi artificiali, che difficilmente si riesce a indagare e a dimostrare. La prova è data dal fatto che si tratta sempre di piaghe scavate, più o meno profondamente, ma non oltre il connettivo subcutaneo; che si tratta molte volte di un fenomeno avente una periodicità di manifestazioni, nel senso che in certi periodi le piaghe si affossano di più e danno sangue. Molti dei presunti casi di stimatizzazione non sono altro che volgari casi di isterismo, nei quali lo psittacismo si manifesta con la imitazione delle piaghe di Gesù[102].

E le cinque piaghe di Francesco d'Assisi? Impensabile, evidentemente, che il francescano più noto d'Italia cogliesse l'occasione del settimo centenario delle stigmate di san Francesco per dirsi scettico sul miracolo della Verna. Ma Gemelli non si accontentò di sostenere che si, le piaghe di Francesco erano state quelle di un *alter Christus*: che Iddio gli aveva impresso nel corpo (secondo le parole famose di Dante) «l'ultimo sigillo», e che i buoni cristiani ci credevano e basta, prove o non prove, scienza o non scienza[103]. L'antico allievo di Golgi si ricordò pure del passo di Tommaso da Celano che già Sabatier aveva citato nella sua *Vita di San Francesco,* là dove si testimoniava come quelle del Poverello non fossero state ferite aperte, ma escrescenze carnose: non buchi nella pelle, ma chiodi di carne. «Anche solo per questo - spiegò Gemelli - S. Francesco d'Assisi è da ritenersi il solo vero stimatizzato»: perché le false stigmate degli isterici «sono sempre escavazioni, distruzioni, piaghe», «sempre e solo distruzione di tessuti», mentre nel caso dei chiodi di carne del miracolato della Verna vi era stata «creazione di nuove cellule, un processo cioè proliferativo»[104].

Al corpo privilegiato di san Francesco, Dio non aveva tolto, ma aggiunto: le sole stigmate della storia cristiana erano il frutto di questa prodigiosa neoplasia. Il resto - tutto quello che andava per sottrazione di cellule e per morte di tessuti: ferite aperte, piaghe sanguinolente, necrosi cutanee - era il risultato dei traffici vari e segreti che ogni malato d'isteria poteva intraprendere da solo, con aghi da cucito, tinture chimiche o quant'altro valeva a produrre stigmate da grand-guignol. Il resto, giudicò Gemelli, aveva «quel carattere di puerilità che si rileva in altre manifestazioni esteriori dell'isterismo in genere»[105]. Il resto (avrebbero detto altri) era roba da *Puer Aetemus*: corrispondeva a una patologia vecchia come il mondo, ma acutizzata dai traumi della modernità, la malattia di chi si sottrae all'età adulta attraverso una fuga dalla realtà fatta di ipocondria e di fachirismo, di emorragia e di ascensionismo[106]. Che assumesse la forma delle pseudo-stigmate o delle corone di spine, dell'estasi o del volo, il resto apparteneva non alla sfera del miracolo, ma a quella della follia.

Ed è qui che il Gemelli del 1924 senti di dover scomodare la sua esperienza di perito volontario nell'*affaire* padre Pio: senza peraltro menzionare il nome di quest'ultimo, secondo

un'esigenza di riservatezza tanto più comprensibile in quanto l'incarico di analizzarne le piaghe gli era stato affidato - sostenne - direttamente dall'autorità ecclesiastica. Nel caso di padre Pio, Gemelli aveva potuto «accertare in modo sicuro» la diagnosi di isterismo, «il grande colpevole a cui si debbono imputare molte di queste strane simulazioni di santità». Così, il medico francescano potè alludere al frate cappuccino nella medesima pagina in cui gli capitò di evocare altre occasioni ch'egli aveva avuto per studiare certi mitomani della santità: una donna con una corona di spine ficcata nella testa; un'altra con un disegno sul seno rappresentante il Sacro Cuore; un'altra ancora la quale, al momento di inghiottire l'ostia eucaristica, simulava emissioni di sangue dalle sacre particole[107].

Per padre Gemelli, l'unico interesse specifico di figure come quella di padre Pio risiedeva nel contrasto quasi portentoso fra un'apparenza e una realtà: tra la barocca scenografia della cristo-mimesi e lo striminzito orizzonte dell'abulia. «In questi casi di stimate in soggetti isterici, così ricchi, così esuberanti di manifestazioni esteriori, vi ha una povertà spirituale disperante. Si dovrebbe dire che Iddio ha fatto un miracolo a vuoto, per rivelare e far conoscere grazie e una santità che non esistono»[108].

5. Il pregio di un'anima.

Fra le innumerevoli missive che per mezzo secolo anime devote indirizzarono al cappuccino di San Giovanni Rotondo, una non raggiunse il destinatario che trent'anni dopo essere stata scritta. Per data, la lettera portava il 28 novembre 1924; per luogo, una grande villa presso il lago di Garda che andava trasformandosi in una sorta di ridondante convento francescano: il Vittoriale di Gabriele D'Annunzio[109]. Il Comandante affidò la lettera a un reduce di Fiume, Ermanno Menapace, perché la consegnasse a padre Pio, ma l'equivoco ex legionario (di lì a poco, un agente provocatore dell'OVRA) attese il 1955 prima di rimetterla all'*entourage* del cappuccino[110].

Dopo avere pensato «più volte» a un abboccamento con il «mirabile uomo» di San Giovanni, D'Annunzio si era deciso a scrivergli avendo saputo da un comune conoscente, padre Luciano da Voghera, che padre Pio era effettivamente disponibile a un incontro. Nonostante le «favole mondane, o stupide o perfide» che continuavano a circolare sul conto dell'ex poeta armato, il frate con le stigmate pareva quindi pronto a riconoscere sincera la ricerca cristiana di lui, al punto di prestarsi ad abbandonare - D'Annunzio credeva di aver capito - il suo proprio eremo garganico, per un «colloquio fraterno» tra i ninnoli religiosi del Vittoriale. Quante meraviglie spirituali prometteva un simile *rendez-vous*! «Son certo che Francesco ci sorriderà come quando dall'inconsueto innesto prevedeva il fiore e il frutto inconsueti», D'Annunzio pensò bene di immaginare, conoscendo «il pregio della tua anima, Padre Pio»[111].

Se l'incontro sul Garda tra il vate e il frate non ebbe maggiore consistenza che quella del sogno, un altro genere di incontro - diversamente concreto e gravido di storia - ebbe luogo di lì a poco, nel corso del 1925: l'incontro tra il regime fascista e la Chiesa cattolica.



Con quattro anni di anticipo sui Patti lateranensi, l'uno e l'altra misurarono sempre più chiaramente tutto quanto poteva coincidere fra i rispettivi interessi. Il bisogno di ordine e di disciplina, di autorità e di gerarchia; la critica della laicità e della modernità; il sospetto verso il liberalismo e la democrazia; la persuasione nel ruolo moralmente coesivo dei rituali; una visione totalizzante della società quale struttura organica e quale compagine sacra: altrettanti elementi di un comune denominatore ideologico tra il regime di Mussolini e la Chiesa di Pio XI[112]. Nei fatti, una precisa legislazione intervenne a suggello dell'ancora tacita intesa clerico-fascista. Gli ecclesiastici furono esonerati dal servizio militare. Il calendario civile fu adeguato a quello religioso (fra l'altro, mettendo in sordina la festa civile più detestata in Vaticano, quella del 20 settembre)[113]. La massoneria venne sciolta, mentre l'istituzione della festa religiosa di Cristo Re valse da emblema di una riconquista cattolica della società italiana[114].

Il 1925 era stato inaugurato da Mussolini con il famoso discorso parlamentare del 3 gennaio, in cui il duce si era assunto la responsabilità politica e morale del delitto Matteotti[115]. Zittita l'aula di Montecitorio, potè risuonare da piazza San Pietro la voce di un monsignor Carlo Salotti, nei cui panegirici dell'Anno Santo beati e canonizzati figuravano come coraggiosi soldatini di una causa insieme cattolica e fascista[116]. Venendo incontro alle sollecitazioni vaticane, il governo italiano concesse facilitazioni ferroviarie ai pellegrini che viaggiavano verso Roma per assistere alle celebrazioni giubilari. Inoltre, con un decreto legge sui provvedimenti economici a favore del clero, sia le rendite dei vescovi che le congrue dei regolari registrarono sostanziosi aumenti[117]. A Milano, per iniziativa del Comune venne ripristinata un'antica usanza, l'offerta dell'olio santo a sant'Aquilino da parte dei facchini: minuscolo indizio di un processo più ampio, la riscoperta da parte fascista di tradizioni folcloriche le quali, in un paese come l'Italia, coincidevano spesso con i culti dei santi[118].

Tutto ciò non bastava a risolvere il problema padre Pio. Anzi, nella primavera del '25 la questione del «trasloco» del frate dalle Puglie alle Marche ritornò della più stretta attualità. Mentre il nuovo vicario della provincia cappuccina di Foggia, padre Bernardo d'Alpicella, impose a padre Pio un codice strettissimo di comportamenti in pubblico (diffidandolo dall'avvicinare le donne in sacrestia, dall'intrattenersi con i fedeli al di fuori del confessionale, dal permettere a chiunque di baciargli le mani)[119], il ministro generale dell'ordine bussò nuovamente alla porta del governo fascista. Rivolgendosi a Francesco Crispo Moncada, che aveva rimpiazzato il generale De Bono ai vertici della polizia di Stato, padre Giuseppe Antonio da San Giovanni in Persiceto lo pregò di procedere infine al trasferimento coatto di padre Pio verso Ancona, raccomandandogli peraltro «la massima

sollecitudine e *segretezza*»[120]. Si ripetè allora - con trascurabili differenze di copione - il siparietto dell'anno precedente. Il prefetto di Foggia mise in guardia il capo della polizia dai rischi di ogni decisione avventata. Se proprio si voleva compierlo, l'eventuale trasferimento avrebbe dovuto contare sul fattore sorpresa; e a deportazione avvenuta, almeno 150 carabinieri avrebbero dovuto presidiare per vari mesi il paese di San Giovanni Rotondo, dove non si era persa la memoria di «recenti e remoti eccidi»[121]. Posto di fronte a uno scenario del genere, Crispo Moncada si limitò a richiedere al prefetto una prudente gestione dello *status quo*[122].

Alla cautela dei poliziotti fece riscontro l'attivismo dei devoti di padre Pio, che durante il 1925 presero a organizzarsi non soltanto con le armi dello squadrismo, ma con quelle dello spionismo. Autorevoli esponenti dell'ordine cappuccino - prelati che mal sopportavano l'atteggiamento liquidatorio della Curia generalizia rispetto all'esperienza di santità di padre Pio - affidarono a monsignor Cornelio Cuccarollo, vescovo di Bovino, il compito di istruire un dossier su monsignor Pasquale Gagliardi, arcivescovo di Manfredonia[123]. Fu l'inizio di una guerra all'interno della Chiesa che si sarebbe prolungata per i successivi quarant'anni, a colpi di documenti originali o contraffatti, memoriali pubblici o segreti, bozze esibite o nascoste, volumi stampati o sequestrati, costringendo il Sant'Uffizio a un esercizio defatigante di raccolta delle fonti e di verifica delle prove[124]. Insomma, l'Anno Santo inaugurò una vera e propria faida ecclesiastica avente per posta sia il destino materiale di padre Pio, sia le ricadute spirituali ed economiche della sua fama di santità.

La dinamica dello scontro tendeva a riproporre il campo di forze che si erano dispiegate intorno al frate già nel biennio 1920-21. Da un lato, c'era il partito dei sostenitori: con uno zoccolo duro costituito dai cappuccini di Santa Maria delle Grazie e dai fedelissimi del Gargano, con una rete più ampia composta da personaggi altolocati nelle gerarchie istituzionali o negli equilibri pastorali della Chiesa, e con un pugno di intermediari laici - alcuni dei quali impareremo a conoscere fin troppo - capaci di garantire la comunicazione tra cerchia ristretta e cerchia allargata. Dall'altro lato, c'era il partito dei detrattori: il quale pure muoveva da un *inner circle* locale, composto dal clero secolare di San Giovanni Rotondo e dell'arcidiocesi di Manfredonia, cui si aggiungevano settori importanti dell'ordine cappuccino, dalle sue autorità periferiche a quelle centrali. Inoltre, il partito dei detrattori poteva contare sopra figure di ecclesiastici all'apparenza imparziali, in realtà direttamente implicati nella faccenda, non foss'altro per ragioni di concorrenza tra i diversi ordini religiosi.

Padre Gemelli, ad esempio, apparteneva all'osservanza francescana dei frati minori: di cui era arcinota la diffidenza verso i frati dell'osservanza cappuccina, nati nel 1528 da una scissione che il fondatore della Cattolica non mancava di rimproverare loro quattro secoli dopo[125]. Don Orione rappresentò invece, a partire dal 1925, una punta di lancia dello schieramento favorevole a padre Pio[126]. Il fondatore della Piccola Opera si attivò allora per valorizzare presso gli ambienti vaticani le perizie compiute dal medico romano Giorgio Festa: il quale aveva visitato padre Pio già nel 1919 e nel'20, era rimasto incantato dal profumo del suo sangue, ed era pervenuto alla granitica convinzione che le stigmate del frate avessero un'eziologia soprannaturale[127]. All'influenza spirituale di don Orione, il dottor Festa sperava di aggiungere l'influenza politica di un suo cugino, Cesare Festa: ex massone genovese che era arrivato a occupare una posizione di vertice nell'Associazione nazionale combattenti, prima di convertirsi al cattolicesimo per devozione verso padre Pio[128]. Nella primavera del '25, il dottor Festa presentò al Sant'Uffizio una relazione sulle stigmate del cappuccino di ben settantadue pagine dattiloscritte: torrenziale manifesto che intendeva replicare alla perizia breve, ma acuminata, rimessa da padre Gemelli nel 1920.

Nell'impossibilità di conoscere quanto il medico francescano aveva scritto in un documento che il Sant'Uffizio si era guardato dal divulgare, le energie di Giorgio Festa si concentrarono nello sforzo di smontare il saggio pubblicato da Gemelli nel '24 sulle stigmate di san Francesco. Come si poteva ragionevolmente sostenere che le uniche vere stigmate della storia cristiana erano state quelle di san Francesco, perché avevano avuto carattere neoplastico, mentre tutte le altre (comprese quelle di padre Pio) erano di natura isterica, perché corrispondevano a una pura e semplice distruzione di tessuti? A sostegno della propria tesi, padre Gemelli non aveva addotto alcuna argomentazione concreta, né di ordine istologico, né di ordine psicologico: aveva preteso che gli si credesse sulla fiducia, «*ipse dixit*...» Peccato - obiettò il dottor Festa - che le tesi di Gemelli meritassero tutt'al più un «senso profondo di pietà», per il contrasto fra la loro inconsistenza scientifica e l'alterigia intellettuale con cui erano state formulate. Quanto all'atteggiamento di fondo del medico francescano verso la questione delle stigmate, non era forse quello «del più ostinato positivista»?[129].

Nel corso stesso del 1925, un piccolo segnale dei progressi compiuti dal partito degli amici di padre Pio venne dalla rivista dei gesuiti italiani, la blasonata «Civiltà cattolica». Recensendo il saggio di padre Gemelli sulle stigmate di san Francesco, il periodico diretto da padre Rosa giudicò che non era «né esatto, né prudente» fare del Poverello l'unico stigmatizzato della storia cristiana[130]. Le attenzioni lobbistiche che Francesco Morcaldi e Cesare Festa riservavano già da anni al direttore della «Civiltà cattolica» erano forse all'origine della puntualizzazione di padre Rosa[131]. In ogni caso, il Sant'Uffizio continuò a ritenere Gemelli la persona più attendibile in materia di stigmate: tanto è vero che la Suprema Congregazione gli chiese di rispondere ufficialmente e per iscritto alle critiche del dottor Festa. Il rettore della Cattolica attese quasi un anno prima di soddisfare la richiesta; ma quando lo fece, in una memoria dell'aprile 1926, produsse un documento devastante[132].

Riprendendo la storia dall'inizio, Gemelli raccontò della maniera in cui nell'aprile di sei anni prima - giocando «la commedia del medico convinto e convertito» - si era guadagnato la fiducia dei cappuccini di San Giovanni Rotondo e dello stesso padre Pio, che aveva accettato di mostrargli le proprie piaghe. Addirittura, il medico francescano si era visto offrire da padre Benedetto da San Marco in Lamis alcune foto-ricordo del frate stigmatizzato, e pezzuole intrise del suo sangue. Senonché sarebbe occorso ben altro per convincere padre Gemelli del carattere soprannaturale di quelle ferite:

> Chi ha pratica della medicina legale e soprattutto dell'infinita varietà di piaghe che, durante la guerra, hanno presentato i soldati autolesionisti, non può sottrarsi al giudizio che si tratti di piaghe dovute alla erosione praticata mediante caustici. Il fondo delle piaghe, la forma di esse è in tutto simile alle piaghe osservate in soldati che se le erano procurate con l'azione di sostanze chimiche. In tale senso depone soprattutto il colore del fondo, la forma dei margini, il loro ispessimento, ecc.

Senza limitarsi alle proprie conoscenze di istologo, Gemelli aveva messo a frutto durante la visita la sua esperienza di psicologo, invitando padre Pio a «ragionare di cose sante». E aveva constatato - «ben dolorosa sorpresa» - come il cappuccino non fosse assolutamente in grado di seguirlo:

> Il Padre Pio presenta le note caratteristiche di una deficienza mentale di grado notevole con conseguente restringimento del campo della coscienza. In lui cioè si hanno le migliori condizioni per costituire con l'ex provinciale P. Benedetto la coppia incube-succube. […] È un buon religioso, tranquillo, quieto, mansueto, più per opera della deficienza mentale che per opera di virtù; un povero uomo che ripete qualche frase stereotipa di carattere religioso; un povero malato che ha imparato la lezione da P. Benedetto suo maestro.

Se a tutto questo si sommava l'evidenza per cui le piaghe del cappuccino avevano carattere

erosivo anziché neoformativo, il quadro clinico diveniva completo. Padre Pio era «uno psicopatico», la cui compulsione all'autolesionismo avrebbe trovato pace soltanto quando lo si fosse sottratto all'«atmosfera suggestiva» di San Giovanni Rotondo, della quale egli era al contempo «causa ed effetto». Internato in luogo segreto sotto la cura di un medico capace, il frate avrebbe avuto la possibilità di guarire almeno dalle piaghe della cute, se non dall'irrimediabile sua povertà di spirito; altrimenti avrebbe continuato a combinare danni spirituali e pastorali, poiché la sua capacità di proselitismo finiva con l'allontanare da Dio le anime dei credenti. A fronte della «contagiosità» di fenomeni del genere, il Sant'Uffizio doveva decidersi a imporre l'isolamento assoluto di «poveri malati come Padre Pio»: uomini pericolosi a sé e agli altri, «e perciò soggetti da sottrarsi alla vita civile».

Chi fosse tentato di credere che il giudizio clinico di Gemelli corrispondesse a un pregiudizio personale non ha che da sfogliare l'annata del 1926 della «Rivista di psicologia», organo ufficiale degli psicologi italiani: dove uno scienziato di vaglia, Vincenzo Bianchi, assumeva le piaghe di padre Pio come esempio dei limiti cui poteva giungere, nei casi più gravemente patologici, il meccanismo combinato dell'eterosuggestione e dell'autosuggestione[133]. In compenso, una situazione di tutt'altro tipo, in cui padre Gemelli si trovò coinvolto in quello stesso periodo, attesta la sovrana *nonchalance* con la quale egli approfittava della sua reputazione di scienziato per distribuire a destra e a sinistra marchi d'infamia o patenti di follia. Nel gennaio del '26, il Vaticano affidò a Gemelli il compito di rendere visita a don Ernesto Buonaiuti - l'insigne studioso di storia del cristianesimo, che fin dai tempi del modernismo la Chiesa sospettava di eresia - per sottoporgli un ultimatum. Se il sacerdote non avesse rinunciato una volta per tutte sia all'insegnamento universitario, sia alla pubblicazione di libri eterodossi, il Sant'Uffizio si riservava di prendere contro di lui le misure più severe fra quelle previste dal codice di diritto canonico[134].

Negli incontri romani con Buonaiuti, Gemelli non portò soltanto la determinazione propria del suo carattere, né soltanto il prestigio che gli derivava dalla condizione di fondatore e rettore della prima università cattolica d'Italia. Come attesta la corrispondenza scambiata da Buonaiuti con Arturo Carlo Jemolo (che gli era discepolo e amico, ma che era anche professore di diritto ecclesiastico alla Cattolica), padre Gemelli nulla fece per nascondere a don Ernesto il sospetto ch'egli fosse - delle due l'una - «fingitore o malato»: in ultima analisi, «un paranoico»[135]. L'ovvio risultato fu di irrigidire Buonaiuti in una posizione di fermezza, anzi di fierezza rispetto al contenuto eterodosso del suo approccio alla vicenda storica del cristianesimo e alle forme della pastorale cattolica[136]. Così, l'intervento di Gemelli precipitò la decisione del Sant'Uffizio di scomunicare Buonaiuti *espressamente vitando*: facendone un paria della Chiesa, un prete condannato all'isolamento morale e alla rovina materiale. Durante gli anni successivi, don Orione sarebbe stato tra i pochissimi ecclesiastici d'Italia a tentare qualcosa in sua difesa[137]. Mentre padre Gemelli avrebbe formulato su don Ernesto una diagnosi analoga a quella da lui emessa su padre Pio: Buonaiuti aveva bisogno delle cure «non di sacerdoti, ma di chi fa professione di assistere gli infelici anormali della vita psichica»[138].

Per un'ironia della sorte, eppure secondo un'esatta corrispondenza con l'immagine ch'egli voleva suggerire di sé, da persona affidabile quanto poteva esserlo un sacerdote e autorevole quanto poteva esserlo uno scienziato, il padre Gemelli di quegli anni ebbe ripetute occasioni per interpretare il ruolo dello smascheratore di imposture. Padre Pio, a San Giovanni Rotondo? Un finto mistico, in realtà un autolesionista e un deficiente. Don Ernesto, a Roma? Un astuto simulatore o, nel migliore dei casi, un povero pazzo. E lo smemorato di Collegno? Quando, nel 1927, l'Italia intera avrebbe preso ad appassionarsi per il mistero del ricoverato n. 44 170 dell'ospedale psichiatrico presso Torino, l'uomo che una vedova veronese

riconosceva come Giulio Canella, cioè il marito disperso durante la Grande Guerra, mentre la polizia e la magistratura lo ritenevano il lestofante Mario Bruneri, senza pensarci due volte Gemelli si sarebbe assunto il compito di svelare l'arcano. Vent'anni prima, il frate medico aveva conosciuto bene il vero Canella, studioso di filosofia e pedagogia, e aveva fondato con lui la «Rivista di filosofia neoscolastica». Richiesto dalla Procura torinese di presentarsi nel manicomio di Collegno per contribuire da testimone all'identificazione del sedicente smemorato, padre Gemelli lo avrebbe sottoposto a un autentico interrogatorio filosofico-teologico: finendo per escludere che si trattasse del dotto e religiosissimo Canella, e quasi suggerendo lui al magistrato le prove della truffa di Bruneri[139].

Per anni ancora, finché il caso dello «sconosciuto» di Collegno avrebbe occupato le pagine dei maggiori giornali d'Italia, il rettore della Cattolica sarebbe parso all'opinione pubblica l'alfiere dei «bruneriani» contro i «canelliani». E questi ultimi (coloro che nello smemorato riconoscevano Canella) avrebbero speso, per denigrare padre Gemelli e le sue false certezze, parole molto simili a quelle impiegate contro Gemelli medesimo dai devoti di padre Pio[140]. Quale «penosa impressione» suscitava infatti, oltreché un medico privo di ogni riserbo, un frate privo di ogni pietà, bravo soltanto a «spifferare sentenze dopo una mezz'oretta di professorale inquisizione»! «Che è, che non è, ti sbuca fuori un uomo pieno di irruenza e di burbanza, la cui tonaca mal nasconde i gambali militari, che s'impanca a giudice, che viene, vede, e… sentenzia con la rapidità di un nuovo Cesare, che si crede in forza del suo grado, tutto semplice, tutto facile, tutto spiccio, e… tutto lecito, che si passa sotto gamba ogni cosa: famiglia e testi dabbene, medici e psichiatria come fosser tanti balocchi di gomma elastica!»[141].

6. Scolpirsi in Cristo.

La relazione su padre Pio rimessa da padre Gemelli al Sant'Uffizio per replicare alle accuse del dottor Festa portava la data del 6 aprile 1926. L'indomani, 7 aprile, una matura nobildonna che era squilibrata per davvero, l'irlandese Violet Gibson, sparò un colpo di revolver contro Benito Mussolini, ferendolo al naso[142]. Fu il primo di una serie di attentati contro il duce che culminarono in quello di Bologna del 31 ottobre, e finirono col provocare l'emanazione delle cosiddette leggi eccezionali per la difesa dello Stato: l'inizio formale della dittatura[143]. Di là dai loro sviluppi normativi, i falliti attentati valsero a cementare l'alleanza politica tra il regime fascista e la Chiesa cattolica. Il 4 ottobre, in un'omelia pronunciata nella cattedrale di Assisi, il cardinale Merry Del Val - legato di Pio XI per la celebrazione del settimo centenario francescano - parlò di Mussolini come di un uomo «visibilmente protetto da Dio». Nelle settimane seguenti, sotto le volte delle chiese italiane riecheggiarono i *Te Deum* di ringraziamento per la conservazione della vita del duce, prima che il papa in persona, alla vigilia del Natale, spiegasse il fallimento degli attentati con il «quasi visibile intervento» della Provvidenza[144].

Il 1926 fu anche l'anno in cui un'ex amante di Mussolini, Margherita Sarfatti, pose la prima pietra del culto ducesco attraverso la pubblicazione da Mondadori di un libro che fece epoca, *Dux*[145]. Nel momento in cui pure definiva assurdo qualunque «feticismo» per il corpo del duce, l'autrice lo dichiarava necessario ai semplici: le donne d'Abruzzo («vedove e madri di morti in guerra soprattutto») che durante una visita di Mussolini nella provincia dell'Aquila avevano preteso di toccarlo, «come si usa, in quell'antica terra, per i feticci e le reliquie»[146];

o le donne di Sicilia che avevano accolto il duce «a braccia tese, invocanti», nella convinzione ch'egli fosse il messaggero dei loro cari caduti al fronte[147]. Mussolini stesso, nella prefazione da lui firmata per *Dux,* insisteva sulla singolarità della propria condizione di uomo di tutti: «una stigmata che […] accompagna dalla nascita», perché si nasce uomini pubblici così come si nasce intelligenti o deficienti[148].

Quand'anche le stigmate dell'uomo pubblico fossero state congenite nel corpo del duce, altre - religiosamente più decisive - erano le sue stigmate acquisite: quelle che il caporale Mussolini aveva ricevuto sul Carso durante la Grande Guerra, quando lo scoppio di un cannoncino lanciabombe lo aveva trafitto quarantadue volte, altrettante schegge conficcate nella sua carne «come le frecce di un San Sebastiano»[149]. Dopo l'incidente, Mussolini aveva costruito sopra tali piaghe la propria immagine di leader politico pronto a battersi nelle trincee come un povero cristo qualunque, disponibile a incarnare le sofferenze del popolo italiano fino all'olocausto, salvo risorgere per riscattare la nazione e guidarla lungo i sentieri della gloria[150]. Debitamente ripresa nel *Dux* di Margherita Sarfatti era la fotografia del caporale dei bersaglieri adagiato sopra una barella di fortuna, la testa fasciata, le membra immobili, più morto che vivo[151]. Scattata mesi più tardi, un'altra fotografia aveva mostrato quel ferito tra i reduci convalescenti a Milano: appoggiato alle stampelle, malfermo sulle gambe, ma provvidenzialmente destinato a guarire[152].

Più ancora che all'ex amante, toccò all'uomo-simbolo dei mutilati di guerra, Carlo Delcroix, trovare parole forti per esprimere la sacralità del patto che il bersagliere del Carso aveva stretto con i veterani delle grandi ferite. Nessuno meglio di chi, dopo avere lasciato sulle Dolomiti gli occhi e le mani, si era detto debitore delle proprie piaghe per una conseguita moralità e una raggiunta felicita[153], nessuno meglio di Delcroix potè descrivere Mussolini come una reincarnazione eristica, la guarigione di lui come un evento salvifico.



A seguito dell'incidente, il futuro duce era stato trasportato per le prime cure nella chiesa di Doberdò: quella cantata da D'Annunzio nell'omonima *Preghiera,* dove il vate aveva immaginato san Francesco in ginocchio davanti a un altare ingombro degli elmetti e delle scarpe dei caduti in battaglia. Allora e soltanto allora, guardandosi le mani fatte rosse dalla terra sanguigna del Carso, Mussolini aveva sentito di aver ricevuto «l'ultima investitura»: le stigmate della sua propria Passione. «L'uomo della nostra età doveva vedere il suo sangue e sentire nel vivo gli artigli dell'avvoltoio ed essere morso e strappato per diventare più degno, per farsi invincibile»[154].

A partire dal 1926, più che padre Pio da Pietrelcina o Giacomo Matteotti, fu Benito Mussolini l'altro Cristo dell'Italia fascista. Preghiere ricalcate sul *Credo* vennero recitate al suo indirizzo, così come laudi mutuate dalla liturgia medievale del *Chrìstus vincit*[155]. E al duce più che a chiunque altro fu riconosciuta la capacità di fare miracoli, compresi i miracoli di guarigione. Quanti - nella propaganda di regime - i casi di bambini malati che recuperano la salute grazie a una fotografia di Mussolini posta sotto il guanciale, di sordomuti che ritrovano la parola per giurare fedeltà al fondatore dell'Impero, di gestanti che fissano il ritratto del duce appeso al muro per trasmetterne le virtù alla creatura nel loro grembo![156]. Quanti i miracoli ancora più strepitosi, come quella volta che l'intervento di Mussolini era valso a fermare la lava eruttante dall'Etna…[157]. Dietro simili discorsi, il gusto genericamente italiano per i gigantismi, i fenomeni da baraccone, i colpi di scena, ma anche la crescente connivenza ideologica del fascismo con il cattolicesimo: dunque con un'antica cultura del meraviglioso e del soprannaturale, del taumaturgico e dell'escatologico[158].

Ormai a ridosso della firma del Concordato, i retori di regime prenderanno a descrivere il «gorgo di fedi intorno al Duce» come l'annuncio inequivoco di un «religiosismo italiano»[159]. Canteranno nel fascismo un'ideologia tanto più moderna, in quanto disposta a rilanciare il millenario culto dei santi; mentre saluteranno nel cattolicesimo la forma storicamente più compiuta di una concezione gerarchica della società[160]. E insisteranno sopra il bisogno collettivo - bisogno della patria oltreché della Chiesa - di «scolpirsi in Cristo»[161]: quello strano Cristo senza barba né baffi né capelli, il redentore di Predappio.

NOTE al CAPITOLO QUINTO

1. *Il massacro di S. Giovanni Rotondo e una pretesa inchiesta dell'«Avanti!»,* in «Corriere d'Italia», 24 ottobre 1920 (articolo non firmato).
2. *L'Università cattolica sta sorgendo a Milano,* ivi (articolo non firmato).
3. Si veda n. MENOZZI, *Il Sacro Cuore* cit., pp. 264 sgg.; F. DE GIORGI, *Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore,* in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLVIII (1994), n. 2, pp. 442-57; p. DI CORI, *Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra,* in «Memoria. Rivista di storia delle donne», 1982, n. 5, pp. 82-107.
4. Sulla Gioventù femminile, si veda M. BOCCI, *Una «distrazione» storiografica significativa: il caso di Armida Barelli,* in «Annali di storia moderna e contemporanca» (Università cattolica del Sacro Cuore), IX (2003), pp. 429-43. Sull'importanza della galassia editoriale animata da padre Gemelli intorno alla rivista «Vita e Pensiero», e in generale sul progetto politico-religioso di Gemelli e di Pio XI, è fondamentale G. RUMI, *Profilo culturale della diocesi ambrosiana fra le due guerre,* in P. PECORARI (a cura di), *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939),* Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 321-58.
5. Sulla nota polemica che oppose padre Gemelli a don Sturzo nel corso del 1919, si veda G. DE ROSA, *Il Partito popolare italiano* cit., pp. 21-22. Sull'intera questione, si *veda* G. VECCHIO, *I cattolici milanesi e la politica. L'esperienza del Partito popolare (1919-1926)*, Vita e pensiero, Milano, 1982; G. SALE, *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV*, Jaca Book, Milano, 2006.
6. Si veda E. GENTILE, *La Grande Italia. Ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo,* Mondadori, Milano 1997, pp. 129-30.
7. Si veda A. GEMELLI, *Perché i cattolici italiani* cit., pp. 54-60.
8. Si veda G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità* (1980), in ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione,* Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 85 sgg.
9. Si veda M. RANCHETTI, *Moralità,* in v. DE GRAZIA e S. LUZZATTO (a cura di), *Dizionario del fascismo,* vol. II cit., pp. 164-65.
10. Si veda M. RANCHETTI, *Non c'è più religione. Istituzione e verità nel cattolicesimo italiano del Novecento,* Garzanti, Milano 2003, pp. 36-59.
11. Si veda G. GENTILE, *Discorsi di religione* (1920), Sansoni, Firenze 1957[4], pp. 9 sgg.
12. F. OLGIATI, *Mentre s'inaugura l'Università Cattolica del Sacro Cuore,* in «Rivista del Clero italiano», II (1921), p. 531.
13. *Ibid.* L'estrema pugnacità ideologica di don Olgiati e di padre Gemelli, in coincidenza con la nascita dell'Università cattolica, è attestata anche da F. OLGIATI, *I nostri giovani ed il coniglismo. Risultati di un questionario,* Vita e Pensiero, Milano 1922; sull'intesa di Gemelli con Olgiati, che risaliva all'anteguerra, si veda G. VECCHIO, *L'Unione giovani cattolici milanesi tra attività religiosa e impegno civile (1906-1913),* in ID., *Alla ricerca del partito Cultura politica ed esperienze dei cattolici italiani del primo Novecento,* Morcelliana, Brescia 1987, pp. 81-133.
14. Per quanto segue, sono debitore soprattutto di A. GIOVAGNOLI, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana, 1918-1948,* Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 88 sgg. Sulla figura di papa Ratti, una prima guida viene da Y. CHIRON, *Pio XI. Il papa dei Patti lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi,* Edizioni San Paolo,

Cinisello Balsamo 2006.

15. Si veda R. M. BELL e C. MAZZONI, *The Voices of Gemma Galgani. The Life and Afterlife of a Modem Saint* cit., pp. 186 sgg.
16. Si veda A. GIOVAGNOLI, *La cultura democristiana* cit., pp. 59 sgg.
17. Per l'intera questione, si veda s. TRINCHESE, *Roncalli e le missioni. L'Opera della propagazione della fede tra Francia e Vaticano negli anni '20,* Morcelliana, Brescia 1989, pp. 23 sgg. Inoltre, ID., *Presso le sorgenti. Le concezioni missionarie di A. G. Roncalli nella prima metà degli anni venti,* in «Cristianesimo nella storia», IX (1988), pp. 301-41.
18. Si veda A. G. RONCALLI, *Fiducia e obbedienza. Lettere ai Rettori del Seminario romano,* a cura di C. Badala, Edizioni S. Paolo, Milano 1999, pp. 247-48 (lettera a monsignor Vincenzo Bugarini, 11 novembre 1922: con l'indicazione dei suoi spostamenti pugliesi).
19. Più esattamente, in qualità di comandante della cosiddetta colonna Sud e «ispettore generale di Puglia e di Calabria», Caradonna aveva spinto i reparti squadristi, radunati a Napoli il 24 ottobre, all'attacco delle province meridionali, sovrintendendo di persona alla conquista di Foggia: si veda G. ALBANESE, *La marcia su Roma* cit., pp. 88 e 231 nota.
20. Si veda S. TRINCHESE, *«Servire obbedire e tacere». L'immagine dell'Italia fascista nell'opinione di Angelo Roncalli,* in «Storia contemporanea», XX (1989), n. 2, pp. 216 sgg.
21. Si veda *infra,* capitolo X, pp. 368 sgg.
22. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Scritti del Servo di Dio,* vol. XI-127. In realtà, nel novembre del 1922 gli spostamenti pugliesi di Roncalli interessarono unicamente l'estremo meridionale della regione, fra Taranto e Lecce; la Puglia settentrionale fu da lui visitata nel novembre dell'anno successivo.
23. Si veda *infra,* capitolo VIII, pp. 310-13.
24. Secondo una testimonianza (risalente al 1990) di monsignor Carlo Maccari, che Giovanni XXIII inviò come visitatore apostolico a San Giovanni Rotondo nell'estate del 1960, di ritorno dalia Puglia nel 1923 Roncalli aveva riferito la propria rinuncia al prefetto di Propaganda Fide, il cardinale Willem Van Rossum, che gli aveva detto: «Ha fatto bene a non accettare»: si veda C. MACCARI, *Relazione al cardinale J. Ratzinger,* in *Congregatio de causis Sanctorum Beatificationis et canonizationis Servi Dei Pii a Pietrelcina sacerdotis professi ofm cap. (Francesco Forgione),* vol. IV: *Quaestiones selectae,* Tipografia Favia, Bari 1997, p. 426.
25. Si veda s. TRINCHESE, *L'accentramento a Roma dell'Opera della Propagazione della Fede. La missione Roncalli-Drehmanns del 1921,* in G. ALBERIGO *et al., Fede tradizione profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II,* Paideia, Brescia 1984, in particolare pp. 138-42.
26. Si veda AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Corrispondenza,* vol. 72, *Joseph Drehmanns* (in particolare, le lettere del settembre 1922).
27. Anche Joseph Lemius, altro protagonista dei procedimenti inquisitoriali del 1921-22, era fra i consultori di Propaganda Fide: si veda *Annuario pontificio per l'anno 1922,* Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1922.
28. Particolarmente importante per lui era stata, nella Roma di inizio secolo, la lezione del redentorista padre Pitocchi: si veda A. G. RONCALLI / GIOVANNI XXIII, *Testimonianza di don Angelo Roncalli a p. Francesco Pitocchi* (1922), in ID., *Giornale dell'anima,* Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1964, pp. 467-76. Si veda anche G.

BATTELLI, *La formazione di Angelo Giuseppe Roncalli. Il rapporto col redentorista Francesco Pitocchi,* in G. ALBERIGO *et al., Fede tradizione profezia* cit., in particolare pp. 47-67.

29. Si veda G. BATTELLI, *G.M. Radini Tedeschi e Angelo Roncalli (1905-1914),* in G. ALBERIGO (a cura di), *Papa Giovanni,* Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 35-65.
30. Si veda A. MELLONI, *Carlo Borromeo nell'esperienza e negli studi di A G. Roncalli/Giovanni XXIII,* in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXIII (1987), pp. 68-114; in., *Formazione e sviluppo della cultura di Roncalli,* in G. ALBERIGO (a cura di), *Papa Giovanni* cit., pp. 3-34; s. TRINCHESE, *Roncalli «storico». L'interesse per la storia nella formazione e negli studi di papa Giovanni XXIII (1905-1958),* Solfanelli, Chieti 1988.
31. Così Roncalli nel 1959, in riferimento alla lezione ch'egli aveva tratto nei suoi anni bergamaschi dal magistero del vescovo Radini Tedeschi: cit. in G. BATTELLI, *G.M. Radini Tedeschi e Angelo Roncalli* cit., p. 52.
32. Si veda A. G. RONCALLI, *Memorie ed appunti 1919,* in «Humanitas. Rivista mensile di cultura», XXVI (1973), pp. 420-87.
33. Si veda *supra,* capitolo n, p. 74.
34. Si veda AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Diari,* 1919 (appunto del 30 gennaio). Quel giorno, Roncalli aveva incontrato Gemelli, a Bergamo, in occasione della cerimonia di inaugurazione della sede locale dell'Associazione nazionale madri e vedove di guerra. L'archivio Roncalli attesta una prolungata interruzione dei rapporti con Gemelli durante gli anni venti, e viceversa una regolare corrispondenza fra i due dagli anni trenta ai cinquanta.
35. *Ibid.*
36. E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. (La Generazione dell'Esodo),* Darsena, Roma 1945, p. 247,
37. H. HEINE, *Hebräische Melodien*, «Disputation», in ID., *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke,* vol. III/1: *Romanzero. Gedichte 1855 und 1854. Lyrischen Nachlaß,* a cura di F. Bartelt e A. Destro, Hofmann und Campe, Hamburg 1992, p. 158.
38. Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 69.
39. *Declaratio,* in «Acta Apostolicae Sedis», XV (1923), p. 356. Minute e copia ufficiale si trovano in ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrclcina, fasc. 3, doc. 51.
40. Secondo quanto riferito dal ministro generale della Curia cappuccina, padre Giuseppe Antonio da Persiceto, al segretario del Sant'Uffizio cardinale Del Val, in data 22 novembre 1923: si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrclcina, fasc. 3, doc. 81.
41. *San Giovanni Rotondo in difesa di padre Pio,* in «Il Mattino», 29-30 giugno 1923 (l'articolo, non firmato, è attribuibile al giornalista-maestro di scuola Adelchi Fabroncini).
42. *Ibid*.
43. Sul contrasto Caradonna-Starace, si veda s. COLARIZI, *Dopoguerra e fascismo in Puglia* cit., pp. 258 sgg. Sulla questione generale del dissidentismo, si veda A. LYTTELTON, *La conquista del potere* cit., pp. 283 sgg.
44. Così Gray in una lettera del 13 agosto 1923 al «quadrumviro» (e sottosegretario al ministero degli Interni) Michele Bianchi, cit. in s. COLARIZI, *Dopoguerra e fascismo in Puglia* cit., p. 336.
45. *San Giovanni Rotondo in difesa* cit.

46. Ripresa dal «Messaggero» del 23 gennaio 1924, la fotografia (ritoccata) è riprodotta in c. PAGNOSSIN, *Il Calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 70.
47. Sulla ferocia politica di Gray durante la Grande Guerra, si veda A. VENTRONE, *La seduzione totalitaria. Guerra, modernità, violenza politica (1914-1918),* Donzelli, Roma 2004, pp. 117 e 178. Pochi mesi dopo la sua visita a padre Pio, Gray avrà un ruolo decisivo nel rilanciare lo squadrismo agrario in provincia di Pisa: si veda M. CANALI, *Il dissidentismo fascista. Pisa e il caso Santini, 1923-25,* Bonacci, Roma 1983, pp. 68 sgg.
48. Si veda l'articolo non firmato *Per il trasferimento di Padre Pio a S. Giovanni Rotondo,* in «Gazzetta di Puglia», 3 luglio 1923.
49. Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 27.
50. *Ibid*.
51. G. CASTELLI, *Perché la Chiesa non ha riconosciuto i pretesi miracoli di padre Pio da Pietralcina,* in «Gazzetta di Puglia», 11 luglio 1923.
52. Articolo non firmato, datato da Roma, 20 luglio.
53. Si veda *infra,* capitolo VII, pp. 256-64.
54. PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. IV: *Corrispondenza con diverse categorie di persone,* a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, terza edizione riveduta, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 1998, p. 734 (lettera del 12 agosto 1923).
55. Datata da Roma, 31 luglio 1923, la lettera di padre Giuseppe Antonio a padre Cherubino è integralmente riprodotta in G. PAGNOSSIN, *Il Calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 234. Sulla forte personalità di padre Giuseppe Antonio da San Giovanni in Persicelo, teologo di sensibilità rosminiana e futuro arcivescovo di Modena, si veda F. DE GIORGI, *Vita culturale tra Ottocento e Novecento. La significativa impronta del rosminianesimo educatore,* in G. POZZI e P. PRODI (a cura di), *I Cappuccini in Emilia-Romagna* cit., pp. 103-4.
56. Datata da Ancona, 4 agosto 1923, la lettera è riportata in *ibid.,* pp. 234-35.
57. Lettera a monsignor Antonio Valbonesi, 25 agosto 1923: cit. in F. PELOSO, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina nel decennio della tormenta, 1923-1933,* Jaca Book, Milano 1999, pp. 24-25.
58. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-31, busta 316, fasc. *Foggia,* sottofasc. *San Giovanni Rotondo,* «Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietralcina»: lettera di padre Giuseppe Antonio da San Giovanni in Persiceto al generale De Bono, Roma, 22 agosto 1923.
59. Si veda R. ALLEGRI, *Padre Pio. Un Santo fra noi* cit., p. 229.
60. PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. IV cit., p. 398 (lettera del 27 agosto 1923).
61. *Ibid,* pp. 398-99.
62. *Ibid.,* p. 399.
63. *Testamento spirituale di Padre Pio,* San Giovanni Rotondo, io agosto 1923 *(ibid.,* p. 988).
64. Inutile procedere a rimandi specifici: questa versione degli eventi è ripetuta, tale c quale, in decine e decine di testi agiografici su padre Pio.
65. ACS, MI, DCPS, Confinati politici, ff.pp., busta 180, *Camilleri Carmelo*: da un rapporto del comandante della Legione territoriale dei Carabinieri Reali di Agrigento al Comando generale dell'Arma, Agrigento, 7 settembre 1931.
66. Si veda *infra,* capitolo tx, pp. 342-44.
67. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-31, busta 316, fasc. *Foggia,* sottofasc. *San Giovanni*

Rotondo, «Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietralcina», rapporto del prefetto di Capitanata, Foggia, i° settembre 1923.

68. *Ibid*.
69. La circolare è integralmente riportata in G. PAGNOSSIN, *Il Calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 89. Una copia in latino si trova in ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pictrelcina, fasc. 4, doc. 93.

70 *Ibid.* Padre Melchiorre da Bcnisa ebbe l'accortezza di aggiungere che le disposizioni non andavano lette ad alta voce in refettorio, ma dovevano essere «comunicate prudentemente» ai singoli religiosi.

71 *Ibid.,* doc. 103,

72 Si veda M. CANALI, *Il delitto Matteotti. Affarismo e politica nel primo governo Mussolini,* il Mulino, Bologna 1997.

73 Si veda A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita,* Einaudi, Torino 2000.

74 Si veda F. TURATI, *Il vindice sacrificio di Giacomo Matteotti,* in ID., *Il vindice sacrificio di Giacomo Matteotti celebrato da Filippo Turati* (27 *giugno* 1924). *La dichiarazione delle opposizioni alla Camera. L'ultimo discorso del martire (Camera dei Deputati,* 30 *maggio 1924),* Partito socialista unitario, Roma 1924, pp. 3-9.

75 Si veda l'abbondante documentazione raccolta da S. CARETTI (a cura di), *Matteotti. Il mito,* Nistri-Lischi, Pisa 1994, pp. 185-364. Per i riflessi del sequestro di Matteotti sull'immaginario collettivo, si veda anche E. DIEMOZ, *Il «noir» Matteotti. Lotta politica, vendette private, fantasie romanzesche,* in «Passato c presente», XXIII (2005), n. 66, pp. 39-64.

76 Si veda V. ZAGHI, «*Con Matteotti si mangiava»: simboli e valori nella genesi di un mito popolare,* in «Rivista di storia contemporanea», 1990, n. 3, pp. 432-46; M. FILIPPA, *La morte contesa. Cremazione e riti funebri nell'Italia fascista,* Paravia, Torino 2001, pp. 152-54.

77 Si veda G. MATTEOTTI, *Reliquie,* raccolte a cura di M. Guarnicri, prefazione di C. Treves, Corbaccio, Milano 1924.

78 Si veda S CARETTI, *Matteotti,* in M. ISNENGHI (a cura di), *I luoghi della memoria Personaggi e date dell'Italia unita,* Laterza, Roma-Bari 1997, p. 195.

79 Sulla canzone O *tu santo Manganello,* si veda C. CARAVAGUOS, *I canti delle trincee* cit., p. 305.

80 Sul rapporto politico fra Malaparte e Dumini già prima del delitto Matteotti, si veda G. MAYPA. *Il pugnale di Mussolini. Storia di Amerigo Dúmini, sicario di Matteotti,* il Mulino, Bologna 2004, pp. 126 sgg.

81 Le letture più acute di questa stagione di Malaparte restano quelle di L. MANGONI, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo,* Laterza, Roma-Bari 1974, e E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista (1918-192;)* (1974), il Mulino, Bologna 1996. Si veda anche G. PARDINI, *Curzio Malaparte. Biografia politica,* Luni, Milano-Trento 1998, pp. 85 sgg.

82 K. SUCKERT, *Ritratto delle cose d'Italia, degli eroi, del popolo, degli avvenimenti, delle esperienze e delle inquietudini della nostra generazione,* in ID., *La rivolta dei santi maledetti* (1923), in C. MALAPARTE, *L'Europa vivente e altri saggi politici (1921-1931),* Vallecchi, Firenze 1961, pp. 166-67 e 201.

83 *Ibid.,* rispettivamente a pp. 166, 188 e 202-3.

84 Si veda W. L. ADAMSON, *The Culture of Italian Fascism and the Fascist Crisis of Modernity. The Case of «Il Selvaggio»,* in «Journal of Contemporary History», ottobre

1995, n. 30, pp. 555-75.

85 Si veda E. GENTILE, *Il culto del littorio* cit., pp. 92-94; M. BEREZIN, *Making the Fascist Self* cit., pp. 82-99.

86 C. MALAPARTE, *Ritratto delle cose d'Italia* cit., pp. 187-90.

87 Si veda G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia,* Giunti, Firenze 1995, pp. 337 sgg.; G. MAYDA, *Il pugnale di Mussolini* cit., p. 38.

88 Per questa osservazione e per quanto segue, sono debitore del contributo pionieristico di P. ANGELINI, *Religiosità popolare,* in V. DE GRAZIA e S. LUZZATTO (a cura di), *Dizionario del fascismo,* vol. II cit., pp. 488-94.

89 Sul rapporto (complesso e, da ultimo, conflittuale) fra la politica scolastica di Gentile e la politica neoscolastica del Vaticano, è fondamentale G. VERUCCI, *Idealisti all'ìndice* cit.

90 Un esempio per tutti, tratto da L. LONGANESI, *Vade-Mecum del perfetto fascista, seguito da dieci assiomi per il milite, ovvero Avvisi ideali,* Vallecchi, Firenze 1926, p. 36: «Ti piace seguire le processioni e i santi tabernacoli? E vacci, e piglia a cazzotti i massoni che ridono».

91 Così il vate in un discorso in Campidoglio del 1919, cit. in S. MIGLIORE, *Mistica povertà* cit., p. 326.

92 Si veda A. FAVA, *Chiesa e regime nella stampa locale riti e modelli «religiosi» della propaganda fascista in Umbria,* in A. MONTICONE (a cura di), *Cattolici e fascisti in Umbria (1922-1945),* il Mulino, Bologna 1978, pp. 247-95; L. DI NUCCI, *Fascismo e spazio urbano. Le città storiche dell'Umbria,* il Mulino, Bologna 1992, *passim*; F. BRACCO e E. IRACE, *La memoria e l'immagine. Aspetti della cultura umbra tra Otto e Novecento,* in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi, L'Umbria,* a cura di R. Covino e G. Gallo, Einaudi, Torino 1989, pp. 654-56; E. IRACE, *Itale glorie,* il Mulino, Bologna 2003, pp. 209-25.

93 Si veda S. MIGLIORE, *Mistica povertà* cit., p. 227.

94 D. GIULIOTTI e G. PAPINI, *Carteggio,* vol. I: *1915-1927* cit., p. 342 (lettera di Papini a Giuliotti del 24 agosto 1926) e p. 343 (letterà di Giuliotti a Papini del 27 agosto 1926).

95 Si veda M. PRANZINELLI, *Il clero del duce, il duce del clero. Il consenso ecclesiastico nelle lettere a Mussolini (1922-1945),* La Fiaccola, Ragusa 1998, p. 140.

96 Si veda v. FACCHINETTI, *Le stimmate di san Francesco d Assisi: nel 7° centenario del grande miracolo, 1224-1924,* Lega eucaristica, Milano 1924, segnatamente alle pp. 45-78.

97 Si veda A. GEMELLI, *Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza* cit., pp. 580-603. Per una versione leggermente diversa dello stesso saggio, si veda ID., *Le affermazioni della scienza intorno alle Stimmate di S. Francesco,* in «Studi francescani», X (1924), pp. 368-404.

98 A. GEMELLI, *Le stimate di S. Francesco* cit., p. 580.

99 Si veda *supra,* capitolo II, pp. 64-65.

100 A. GEMELLI, *Le stimate di S. Francesco* cit., p. 584.

101 *Ibid.,* pp. 589-91.

102 *Ibid.,* p. 598.

103 *Ibid.,* pp. 599-603.

104 *Ibid.,* p. 598.

105 *Ibid.,* rispettivamente pp. 592 e 590.

106 Ovvio il rimando a J. HILLMAN, *Puer Aeternus,* Adelphi, Milano 1999.

107 A. GEMELLI, *Le stimate di S. Francesco* cit., p. 592.

108 *Ibid,* p. 590.

109 Sull'infatuazione francescana di D'Annunzio e le trasformazioni del Vittoriale in quel giro di anni, si veda P. CHIARA, *Vita di Gabriele D'Annunzio,* Mondadori, Milano 1978, pp. 395-96. Molte altre informazioni nel volume (da maneggiare con cautela) di A. FORTINI, *D'Annunzio e il francescanesimo,* Edizioni Assisi, Assisi 1963.

110 Si veda A. MAZZA, *D'Annunzio sciamano,* Bietti, Milano 2001, pp. 96-97.

111 G. D'ANNUNZIO, *Il fiore delle lettere. Epistolario,* a cura di E. Ledda, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, pp. 504-5.

112 Entro un'ampia letteratura critica, mi accontento di rinviare al lucido bilancio critico di G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi,* Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 50 sgg.

113 Si veda ID., *Il XX settembre,* in M. ISNENGHI (a cura di), *I luoghi della memoria* cit., pp. 99-100.

114 Si veda A. A. MOLA, *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni,* Bompiani, Milano 1997, pp. 526 sgg.; D. MENOZZI, *Liturgia e politica: l'introduzione della festa di Cristo Re,* in A. MELLONI *et al., Cristianesimo e storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo,* il Mulino, Bologna 1996, pp. 607-56.

115 Per il contesto del colpo di stato, resta insuperato A. AQUARONE, *L'organizzazione dello Stato totalitario* (1965), Einaudi, Torino 1995, pp. 47 sgg.

116 Si veda C. SALOTTI, *I santi ed i beati proclamati nell'anno santo 1925. Panegirici tenuti in Roma in occasione dei tridui solenni,* Sei, Torino 1927. Una lettura di questo testo in G. VERUCCI, *I simboli delta cultura laica e delle istituzioni civili* (1997), in ID., *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea,* Angeli, Milano 2001, pp. 226-27.

117 Si veda M. FRANZINELLI, *Il clero del duce* cit., p. 45.

118 Si veda S. CAVAZZA, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo,* il Mulino, Bologna 1997, p. 95.

119 Datata 22 aprile 1925, la lettera di padre Bernardo d'Alpicella a padre Pio è citata da J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 289.

120 ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-31, busta 316, fasc. *Foggia,* sottofasc. *San Giovanni Rotondo,* «Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietralcina», lettera del 28 maggio 1925.

121 *Ibid.,* telegramma cifrato del 29 maggio 1925.

122 *Ibid*, lettera del capo della polizia al prefetto di Foggia (*Riservatissimo*), 24 giugno 1925.

123 Si veda Y. CHIRON, Padre Pio. Le *stigmatisé* cit., p. 173; L. PERONI, *Padre Pio da Pietrelcina,* Boria, Roma 1991, pp. 331 sgg.

124 Attualmente (2007), l'archivio del Sant'Uffizio presso la congregazione per la Dottrina della Fede non è consultabile oltre la fine del pontificato di Pio XI (1939): il mio lavoro sulle carte del fascicolo inquisitoriale di padre Pio ha dovuto quindi arrestarsi a tale data. L'intervento del Sant'Uffizio nel seguito della vicenda è bensì attestato da una varietà di raccolte documentarie a stampa (per lo più d'intento agiografico), ma riuscirà pienamente suscettibile di ricostruzione storica soltanto quando il Vaticano avrà esteso i limiti di consultazione dell'archivio ai pontificati successivi a quello di Pio XI.

125 Si veda, a titolo di esempio, la nota redazionale anonima (in polemica con padre Fredegando d'Anversa) pubblicata da «Vita e Pensiero», XIV (1928), p. 725.

126 Si veda F. PELOSO, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 107 sgg.

127 Rispettivamente datate all'ottobre del 1919 e all'agosto del 1920, due relazioni sulle stigmate presentate da Giorgio Festa alla Curia generalizia dei cappuccini sono riprodotte in GERARDO DI FLUMERI (a cura di), *Le stigmate di Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp.

179-221.

128 Oltreché attraverso il cugino Giorgio, Cesare Festa scoprì padre Pio attraverso Francesco Morcaldi, che durante la Grande Guerra era stato un suo diretto subordinato nei ranghi dell'esercito: si veda F. MORCALDI, *San Giovanni Rotondo nella luce del francescanesimo* cit., pp. 189-90. Per il ruolo di Festa ai vertici dell'Associazione nazionale combattenti, si veda G. SABBATUCCI, *I combattenti nel primo dopoguerra* cit., pp. 117 e 146.

129 Intitolata *Per amore dì verità. Impressioni e deduzioni scientifiche sul Padre Pio da Pietrelcina,* e datata al 7 aprile 1925, la relazione di Festa al Sant'Uffizio è stata riprodotta da GERARDO DI FLUMERI (a cura di), *Le stigmate di Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 222-73 (l^{e} citazioni alle pp. 244-46).

130 Cito dall'articolo non firmato, *Il VII Centenario delle stimmate di S. Francesco e la preparazione del centenario della sua beata morte,* in «La Civiltà cattolica», LXXVI (1925), vol. I, p. 49.

131 Si veda G. PAGNOSSIN, *Il Calvario di Padre Pio* cit., vol. I, pp. 459 sgg.

132 La cosiddetta «Terza relazione» di padre Gemelli è stata integralmente riprodotta da GERARDO DI FLUMERI (a cura di), *Il beato padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 428-38. Le citazioni seguenti sono tratte dall'originale, in ACDE, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 5, doc. 131: «Osservazioni sullo scritto: *Per amore di verità. Impressioni e deduzioni scientifiche sul Padre Pio da Pietralcina del dottor Giorgio Festa,* 6 aprile 1926».

133 Si veda v. BIANCHI, *Sudor sanguigno e stigmate religiose,* in «Rivista di psicologia. Organo della società italiana di psicologia», gennaio-marzo 1926, pp. 1-21.

134 La vicenda è puntualmente ricostruita in C. B. GUERRE *Eretico e profeta Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa,* Mondadori, Milano 2001, pp. 119-27.

135 E. BUONAIUTI, *Lettere ad Arturo Carlo Jemolo,* a cura di C. Fantappié, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Roma 1997, p. 92 (lettera del 16 gennaio 1926) e p. 94 (lettera del 23 gennaio 1926).

136 «In realtà, io sono più eretico di quanto ora G.[emelli] non vorrebbe far credere»: *ibid.,* p. 94 (lettera cit.).

137 Si veda G. B. GUERRI, *Eretico e profeta* cit., p. 125. Si veda anche F. PELOSO, *Don Orione e Buonaiuti: un'amicizia discreta,* in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LVI, gennaio-giugno 2002, n. 1, pp. 121-47.

138 A. GEMELLI, *Buonaiuti e noi,* in «Rivista di filosofia neoscolastica», gennaio 1929: cit. *ibid.,* p. 123.

139 L'intera vicenda è stata brillantemente ricostruita da L. ROSCIONI, *Lo smemorato di Collegno. Storia italiana di un'identità contesa,* Einaudi, Torino 2007 (qui, pp. 56 sgg.).

140 Per un bilancio moderno, scopertamente devoto e storiograficamente dilettantesco, si veda A. M. MISCHITELLI, *Padre Pio e il caso Gemelli,* Leone editrice, Foggia 2003; in., *Padre Pio tra polemiche e storia,* Edizioni Enne. Ferrazzano 2004, pp. 221-84.

141 Riprendo le citazioni (tratte da un memoriale della famiglia Canella) da L. ROSCIONI, *Lo smemorato di Collegno* cit., p. 153.

142 Si veda R. O. COLLIN, *La donna che sparò a Mussolini,* Rusconi, Milano 1988.

143 Si veda B. DALLA CASA, *Attentato al duce. Le molte storie del caso Zamboni,* il Mulino, Bologna 2000.

144 Sia la ricostruzione del contesto, sia le citazioni in E. ROSSI, *Il manganello e l'aspersorio* cit., pp. 127 c 130.

145 Sull'impatto culturale di questo libro, si veda fra l'altro L. PASSERINI, *Mussolini*

immaginario Storia di una biografia, 1923-1939, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 43 sgg.; P. V. CANNISTRARO e B. R. SULUVAN, *Il Duce's Other Woman,* Morrow & Company, New York 1993, pp. 299-308; S. URSO, *Margherita Sarfatti. Dal mito del «dux» al mito americano,* Marsilio, Venezia 2003.

146 M. SARFATTI, *Dux,* Mondadori, Milano 1926, p. 297.

147 *Ibid.,* p. 298.

148 B. MUSSOLINI, *Prefazione, ibid.,* p. 7.

149 Così nel racconto di Margherita Sarfatti, *ibid.,* p. 185. L'incidente era occorso il 23 febbraio 1917.

150 Sull'uso propagandistico che Mussolini aveva fatto delle proprie ferite di guerra, si veda L. PASSERINI, *L'immagine di Mussolini: specchio dell'immaginario e promessa di identità,* in «Rivista di storia contemporanca», XIV (1986), pp. 332-33.

151 M. SARFATTI, *Dux* cit., tra le pp. 184 e 185.

152 Si veda B. BRACCO, *I caduti e i mutilati* cit., p. 103.

153 Si veda C. DELCROIX, *Sette santi senza candele,* Vallecchi, Firenze 1925, pp. 7-24 *(Elogio del dolore).*

154 ID., *Un uomo e un popolo,* Vallecchi, Firenze 1928, pp. 173-77.

155 Si veda E. H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship,* University of California Press, Berkeley 1958, pp. 180-86 [trad. it. *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo,* Medusa, Milano 2007]; cui va aggiunto, ormai, anche G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo.* Neri Pozza, Vicenza 2007.

156 Si veda C. FOGU, *«Il Duce taumaturgo»: Modemist Rhetorics in Fascist Representations of History,* in «Representations», inverno 1997, n. 57, pp. 24-51; S. LUZZATTO, *Il duce taumaturgo,* in ID., *L'immagine del duce. Mussolini nelle fotografie dell'Istituto Luce,* Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 145-47.

157 Si veda A. GIBELLI, *Il popolo bambino* cit., p. 247.

158 Spunti critici in P. G. ZUNINO, *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime,* il Mulino, Bologna 1985, pp. 122 sgg.

159 P. ORANO, *Mussolini da vicino,* Casa editrice Pinciana, Roma 1928, p. 21.

160 Per il culto dei santi, si veda C. DELCROIX, *Un uomo e un popolo* cit., p. 385; per le gerarchie, si veda B. GIULIANO, *Il Fascismo e l'avvenire della coltura,* in G. L. POMBA (a cura di), *La civiltà fascista: illustrata nella dottrina e nelle opere,* Utet, Torino 1928, p. 207.

161 C. DELCROIX, *Un uomo e un popolo* cit., p. 12.

Capitolo sesto

Stigmate littorie

La relazione inoltrata da padre Gemelli al Sant'Uffizio nell'aprile del 1926 - il documento forse più terribile che mai sia stato prodotto su padre Pio da Pietrelcina - conteneva una digressione meritevole di nota. Dopo avere presentato il frate con le stigmate come un pover'uomo deficiente e psicopatico, irretito dal proprio direttore spirituale e da lui spinto a scimmiottare san Francesco, il rettore dell'Università cattolica richiamava l'attenzione del tribunale della fede sopra un altro personaggio dell *'entourage* di padre Pio, «un certo tale, del quale io non ricordo che il nome, Emanuele». Mesi prima, costui aveva fatto visita a Gemelli qualificandosi come un professore di ginnasio: gli aveva spiegato che i prelati del Vaticano si sbagliavano di grosso intestardendosi a negare la santità di padre Pio, e aveva preannunciato che laddove il Sant'Uffizio avesse tentato di procedere a un trasferimento coatto, i fedeli del frate si sarebbero opposti «anche con la forza, anche con le armi»[1].

Padre Gemelli riconobbe in tale visita una prova aggiuntiva del pericolo corso dalla Chiesa a causa della devozione per il cappuccino stigmatizzato. A «San Giovanni di Monterotondo» si era formata infatti «una specie di famiglia, di congregazione di anime spirituali (alcuni uomini e alcune donne), educata e diretta da P. Pio». Vari membri della conventicola avevano avvicinato Gemelli per rimproverargli la sua ostilità al santo vivo del Gargano, ma il rettore della Cattolica sollecitò il Sant'Uffizio a indagare soprattutto sulla figura di Emanuele, il sedicente professore di ginnasio. Oltreché guidare la fronda dei devoti contro il clero secolare di San Giovanni Rotondo, questi conduceva infatti una vita moralmente reprensibile. In generale, risultava a padre Gemelli ch'egli fosse il «capo del piccolo gruppo di persone» raccolte intorno a padre Pio[2].

Dell'equivoco personaggio, Gemelli non ricordava il cognome. Eppure, la sua analisi era straordinariamente esatta, molto più di quanto egli stesso potesse sospettare. Durante gli anni e i decenni seguenti, la vicenda di padre Pio sarebbe stata influenzata in modo decisivo dalla figura e dalle iniziative del suddetto Emanuele, che di cognome faceva Brunatto. Dell*'alter Christus* garganico, costui è stato il Pietro: l'apostolo primo e maggiore, il fondatore del culto organizzato. Perciò, scrivere la storia di padre Pio significa anche, necessariamente, scrivere la storia di Emanuele Brunatto. I più tra gli agiografi del cappuccino hanno invece evitato, *et pour cause,* di ricostruire nel dettaglio le trame intessute per decenni da questo corsaro della santità. Nel 2003 - all'indomani della canonizzazione del frate di Pietrelcina - un giornalista ultradevoto vorrà bensì dedicare alla vita, alle avventure e alla morte di Brunatto un libretto intitolato *L'uomo che salvò Padre Pio*[3]. Ma nessun agiografo si è mai fatto carico di quanto compete allo storico: frugare, studiare, interpretare.

Così, è rimasto finora sconosciuto tutto un versante della vita di Brunatto, la cui esplorazione vale a illuminare l'intera storia di padre Pio di una luce nuova, insieme sorprendente e sinistra: svelando il lato oscuro della luna di un culto popolare. Perché l'Emanuele che insospettì padre Gemelli nella fugace sua visita del 1926 era un uomo dotato, se non di talenti spirituali, di risorse intellettuali fuori del comune. Contrariamente alle apparenze, non era tanto, o non era soltanto l'ingenuo capofila di una combriccola di fanatici: era un faccendiere di grande abilità, di inesauribile immaginazione, di planetaria intraprendenza. Con l'entrata in scena di Brunatto, i confini spaziali della vicenda di padre Pio

si allargarono ben oltre le mura del convento dove viveva il mistico con le stigmate, e al di là dei palazzi stessi del Vaticano, dove i dignitari della Chiesa si battevano in favore o contro una fama di santità. Raggiunsero Parigi, toccarono Bruxelles e Berlino…

Se si volesse ridurne la vita ai minimi termini, si potrebbe dire di Emanuele Brunatto che fu un millantatore incallito, uno spregiudicato ricattatore, un doppiogiochista impenitente. Resta il fatto ch'egli si dimostrò capace di organizzare un'ampia triangolazione politica, affaristica, spionistica, che mise i fedelissimi di padre Pio in contatto diretto sia con i vertici del regime fascista, sia con quelli del governo vaticano. Fu anche a seguito delle sue manovre che il Sant'Uffizio si sarebbe rassegnato, nel 1933, ad allentare la morsa intorno al ministero sacerdotale del frate cappuccino. Inoltre, fu dietro impulso del faccendiere che potè prendere forma, nel 1941, il progetto destinato a coronare l'esperienza di santità di padre Pio: la costruzione a San Giovanni Rotondo, nel cuore dell'arcaico Gargano, di un gigantesco ospedale moderno. Insomma, soltanto il lavorio di Brunatto sottrasse all'*impasse* il culto di padre Pio, creando le condizioni necessarie all'eccezionale suo sviluppo postbellico.

È giunta l'ora di raccontare questa storia, incominciando dalla prima mossa di Brunatto: l'investimento sul contenuto politico di un fenomeno religioso, attraverso il coinvolgimento dell'intellighenzia fascista nella diffusione della *vox populi* su padre Pio. Incominciando dunque - per così dire - dalla metamorfosi di stigmate eristiche in stigmate littorie.

1. Il partito di padre Pio.

Le due primissime biografie di padre Pio da Pietrelcina erano state pubblicate fin dal 1921, nella Spagna dei crocifissi trasudanti, per opera del frate Peregrino da Mataró[4]. La terza e la quarta biografia, ben più corpose, uscirono in italiano nel 1924 e nel '26: rispettivamente firmate da un giornalista del «Messaggero» di Roma, Giuseppe Cavaciocchi, e da tale Giuseppe De Rossi, pseudonimo dietro cui si celava Emanuele Brunatto. I due testi condividevano il titolo, *Padre Pio da Pietrelcina,* e conobbero in Vaticano un identico destino, la messa all'Indice dei libri proibiti[5]. Ma tale sfortuna censoria stupisce poco, dal momento che entrambi i libri si erano sottratti alla regola dell'*imprimatur* ecclesiastico. Piuttosto, colpisce che le prime due biografie italiane su padre Pio (entrambe illustrate con fotografie) siano state pubblicate dal medesimo editore. Uscirono infatti, a Roma, per i tipi di Giorgio Berlutti[6].

Debole, evidentemente, l'ipotesi che si sia trattato di una pura coincidenza. Più sensato immaginare che la doppia uscita corrispondesse a una scelta precisa, a una consapevole politica di promozione culturale della figura di padre Pio. Perciò, prima di guardare dentro i libri di Cavaciocchi e di Brunatto - che pure, dietro verifica, risultano fondativi del discorso agiografico sul frate con le stigmate - è opportuno interrogarsi sulla personalità del loro editore. Mal noto agli storici[7], Giorgio Berlutti meriterebbe probabilmente una maggiore attenzione, poiché contò tra i protagonisti di quella che è stata definita come la marcia su Roma degli intellettuali[8]. Di sicuro, la doppia presenza di padre Pio nel catalogo delle edizioni Berlutti sollecita a collocare le biografie di Cavaciocchi e di Brunatto entro il quadro di una cultura di strettissima osservanza fascista.

Umile per origini, Berlutti era stato studente ginnasiale presso il seminario vescovile di Tuscania, in provincia di Viterbo, prima di mettere in piedi sul posto un'impresa di cartoleria. Verso la fine della Grande Guerra, alla soglia dei trent'anni, aveva tentato l'avventura romana aprendo una tipografia in piazza Navona. «In quell'epoca - si legge in un rapporto poliziesco

del 1931 - lo chiamavano "l'Editore Strozzino", perché anticipava agli autori delle pubblicazioni piccole somme, facendosi lasciare effetti con interessi esagerati»[9]. Sul terreno politico, Berlutti aveva inizialmente compiuto qualche passo in direzione del Partito socialista. Respinto, si era messo a disposizione del neonato movimento fascista, «offrendosi agli scrittori ad esso aderenti, quando le altre tipografie, per tema di rappresaglie, si mostravano restie ad eseguire lavori di propaganda»[10]. Iscritto al PNF sin dal 1921, aveva avuto il fiuto di puntare sul cavallo di razza del fascismo capitolino, l'ardito- intellettuale Giuseppe Bottai. Questi si era impegnato a curare per la casa editrice una collana di politica intitolata «I discorsi del giorno»: poco più che una versione a stampa della cultura reducistica e squadristica. Berlutti si era trovato così in posizione ideale per trarre vantaggio dall'ascesa al potere di Mussolini, del quale aveva pubblicato, dopo la marcia su Roma, nientemeno che il *Programma di governo*[11].

Precedenti del genere contribuiscono a rendere conto di un'evidenza altrimenti curiosa: l'affollarsi dal '23 in poi, nell'elenco degli autori di una piccola casa editrice, di alcune fra le maggiori personalità politiche e culturali del regime nascente. Si cominciava dal duce in persona, di cui Berlutti divenne una sorta di editore ufficioso[12], per proseguire con autori quali Mario Carli e Aldo Pinzi, Giacomo Acerbo e Augusto Turati, secondo una densa miscela di provocazione futurista e memoria fiumana, discorso anti-liberale e propaganda fascista[13]. Nel catalogo dello stampatore di piazza Navona potevano allora convivere anche titoli come le *Liriche francescane* di padre Luigi Zambarelli e *I leoni che ridono* di Stefano Maria Cutelli[14]: il primo, un irenico contributo al revival del Poverello, scritto per il settimo centenario delle sue stigmate dal futuro ministro generale dell'ordine dei somaschi; il secondo, un nietzschiano elogio dello squadrismo, per opera dell'avvocato romano (pupillo di Bottai) che si sarebbe illustrato su scala nazionale come teorico del razzismo più ossessivo[15].

Insomma, prima ancora che vi irrompesse la dolente silhouette di un fraticello del Gargano, il catalogo di Giorgio Berlutti appariva rappresentativo dell'alchimia clerico-fascista. Né l'editore viterbese si contentava di alimentare a suon di novità librarie l'intesa crescente tra religione cattolica e religione littoria. Il suo nome si ritrova un po' dovunque, se appena si scava nel sottobosco culturale di un fascismo deciso a raccogliere l'intuizione di Giovanni Gentile sul sincretismo necessario tra rituali sacri e rituali profani: deciso quindi a investire sulla centralità del folclore nell'acculturazione delle masse. Sin dalla fondazione dell'Opera nazionale dopolavoro, nel 1925, capitò a Berlutti di chiamare a raccolta gli intellettuali perché si impegnassero nel rilancio delle tradizioni folcloriche, il culmine delle quali veniva riconosciuto nelle celebrazioni locali del santo patrono[16]. Presto, il nome di Berlutti avrebbe figurato tra quelli dei commissari incaricati dal ministero della Pubblica Istruzione di promuovere una riforma delle biblioteche popolari[17]. E allo stesso Berlutti toccò dirigere, dal 1926 al '28 (e poi ancora dal 1931 al '32, dopo un biennio di interregno di Gentile), il periodico «Bibliografia fascista», concepito come uno strumento di mobilitazione dell'intellighenzia al servizio del regime[18].

Nel 1926, cioè nell'anno stesso in cui pubblicò il *Padre Pio* di Brunatto, Berlutti conobbe un'impennata delle sue fortune politiche e imprenditoriali. Fu quando all'ex cartolaio di Tuscania venne affidato il compito di fondare e di guidare la cosiddetta Libreria del Littorio, cioè la casa editrice semi-ufficiale del Partito fascista. Aperta nel pieno centro di Roma il 2 gennaio del '27[19], la Libreria sfoggiava un motto (di asserito conio mussoliniano) promesso a bella fortuna propagandistica, «Libro e moschetto, fascista perfetto»[20]: a dire la volontà del

regime di sollecitare insieme il pensiero e l'azione, la cultura delle aule scolastiche e quella delle palestre di tiro, l'educazione intellettuale e l'educazione guerriera delle nuove generazioni[21]. Chi meglio di Giorgio Berlutti poteva garantire la fedeltà della Libreria al credo del duce? Nessuno, fu l'autorevole parere del segretario nazionale del PNF, Augusto Turati. Questi gli rese pubblico omaggio in introduzione a una silloge di scritti di Mussolini allestita dal «camerata Berlutti» per le edizioni Bemporad, e poi riconvertita in uno dei più noti «catechismi» fascisti[22].

A dispetto dell'investitura da parte del duce - sulla carta intestata della Libreria del Littorio Mussolini figurava come «Alto Patrono», mentre Turati ne era il «Presidente onorario» - la nuova casa editrice di Berlutti avrebbe vissuto un'esistenza stentata. Grazie ai soldi del PNF, sarebbe rapidamente cresciuta per dipendenti e per fatturato, salvo scontrarsi con gravi problemi di bilancio. L'affitto di una prestigiosa sede sociale («deve essere in una via centrale», ipotizzava, dal fondo della sua cella in un carcere pugliese, il prigioniero comunista Antonio Gramsci)[23]; gli stipendi da corrispondere a qualcosa come 150 impiegati; l'acquisto di materiale d'ufficio in eccesso, tra cui le «oltre 30 macchine da scrivere» denunciate da un fiduciario della Polizia politica[24]; le spese di rappresentanza del direttore generale Berlutti, sempre più compreso nel proprio ruolo di editore *attitré*di Mussolini e del Partito[25], avrebbero creato nei conti un'autentica voragine finanziaria. Né sarebbe bastato a sanarla l'ingresso nella Libreria del Littorio, in qualità di sindaco revisore, di un camaleontico personaggio proveniente da San Giovanni Rotondo: Emanuele Brunatto.

Ma sarà bene non anticipare sui tempi. Per ora, contentiamoci di sottolineare come i primi due biografi di padre Pio trovarono nei torchi di Berlutti qualcosa di più che uno sbocco tipografico per i rispettivi manoscritti: trovarono l'antenna editoriale di un partito, il PNF, che a partire dal '26 restò l'unico sulla scena della politica italiana.

2. L'altro Cristo e l'Anticristo.

L'editore Berlutti non aveva atteso la nascita della Libreria del Littorio, né i servigi di Brunatto come revisore dei conti, per fare spazio in catalogo a padre Pio da Pietrelcina. La prima biografia del frate era stata da lui pubblicata nell'aprile del 1924, sotto la firma di Giuseppe Cavaciocchi. Pochi mesi prima, sul «Messaggero», questi aveva dedicato a padre Pio una serie di articoli che Berlutti gli aveva proposto di ampliare sino a farne un libro compiuto. Autore ed editore confidavano in un «successo clamoroso», per l'«importanza eccezionale» che al santo vivo del Gargano si riconosceva ormai nel mondo intero[26].

Cavaciocchi era un *vieux routier* della carta stampata italiana. Il suo apprendistato giornalistico era avvenuto nella Firenze di fine Ottocento, tra un impiego di redattore per «La Nazione» e un altro di corrispondente per «Il Secolo». Direttore nel 1911 del «Corriere subalpino» di Cuneo, poi del «Telegrafo» di Livorno, era approdato nella capitale durante il burrascoso '22, lavorando dapprima al «Mondo» di Giovanni Amendola, poi al «Messaggero» nelle vesti di redattore letterario. Come giornalista, il primo biografo italiano di padre Pio aveva dunque tutto un passato. Né l'aveva soltanto da giornalista, se è vero che le prime sue tracce pubbliche vanno datate al 1897, quando uno scalpitante venticinquenne si era arruolato volontario nella cosiddetta Legione Cipriani per contribuire con altri garibaldini e socialisti alla guerra dei greci contro i turchi[27]. Ma intorno alla metà degli anni venti, l'ex massone Cavaciocchi si presentava ormai come un affidabile fascista, che dalla redazione del «Messaggero» sarebbe presto approdato all'Ufficio stampa della presidenza del Consiglio: nel

cuore della «fabbrica del consenso» allestita dal duce dopo l'inizio della dittatura[28]. Alla svolta degli anni trenta, una simile posizione avrebbe consentito a Cavaciocchi di figurare tra gli officianti di un culto sempre più pervasivo, il mussolinismo[29]: e di aggiungere alla propria scarna bibliografia, di seguito al pionieristico suo volume su *Padre Pio da Pietrelcina*, il più conformistico dei tributi alla gloria del duce, un libro di Vallecchi intitolato *Mussolini. Sintesi critiche*[30].

A differenza del biografo, l'agiografo non ha tanto da illustrare una personalità, quanto da dimostrare la conformità del suo personaggio alle caratteristiche universali della santità[31]. Strategica, in questo senso, si presenta la narrazione dell'infanzia e dell'adolescenza: poiché nella vita di un santo la fine ripete l'inizio, la sua storia è epifania progressiva del dato originario[32].



Altrettanto necessano al racconto agiografico è il requisito di una letteratura dei luoghi comuni, poiché ogni santo ricorda le virtù di un santo anteriore, e tutti ricordano quelle di Cristo. Assumendo in pieno il ruolo di interprete di un genere, Cavaciocchi ebbe cura di iniziare la propria inchiesta su padre Pio nel paese di Pietrelcina, là dove Francesco Forgione si era precocemente rivelato un bambino speciale: *puer senex,* se non proprio «santolillo» secondo la migliore tradizione napoletana[33]. Soltanto in un secondo tempo il giornalista del «Messaggero» si era spinto fino al Gargano. Cercandovi, a quel punto, non più segnali, ma conferme: non più indizi, ma prove della natura sovrumana di padre Pio.

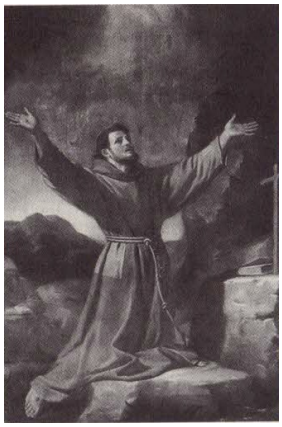
Singolari, a Pietrelcina, gli esordi alla vita del secondogenito dei Forgione, per l'irresistibile chiamata sulla via del misticismo. Visibile il suo disinteresse per le fanciulle; totale l'assenza di turbamenti all'entrata nella pubertà. Ma durissime le lotte cui il diavolo lo aveva costretto nelle «quattro rustiche stanze» della casa di famiglia, durante giorni e notti di corpo a corpo: quando gli spiriti maligni «dal letto lo sbatacchiavano sul balcone, gli gettavano i libri sul viso, lo schiaffeggiavano e, più resisteva ai loro inviti tentatori, più si accanivano». Dopo la vittoria sui diabolici avversari, il resto era venuto quasi da sé. I primi segnali fisici di una rinnovata Passione, nelle celle dei conventi dove padre Pio era transitato durante gli anni di seminario, e fin nelle camerate delle caserme ch'egli era stato costretto a frequentare come prete-soldato durante la Grande Guerra. Le cinque piaghe del 20 settembre 1918. Le dolorose meraviglie di un corpo fuori dal comune. E poi il fervore popolare intorno al crocifisso vivo del Gargano, la traduzione delle pie offerte in opere di bene, la guardia al convento dei fascisti in armi per scongiurare la deportazione del cappuccino stigmatizzato[34].

A San Giovanni Rotondo, l'inviato del «Messaggero» era giunto in un pomeriggio umido e freddo, dopo avere resistito ai «traballoni spasmodici» di un'auto postale lungo la strada «erma e selvaggia» che separava il Gargano dal Tavoliere e da Foggia. Era stato accolto dal sindaco Morcaldi, energico capo del fascismo locale. In mancanza di un albergo, Cavaciocchi era stato invitato ad alloggiare presso l'abitazione di una guardia daziaria, Calogero Vinciguerra: brav'uomo «con due grosse righe d'oro sul berretto», con un'operosa mogliettina e con «quattro giovani e graziosissime figliuole», «naturalmente terziarie come le altre milletrecento donne di San Giovanni». Altrettanto pronta e benevola era stata l'accoglienza di Angela Serritelli: insieme «segretaria di Padre Pio» e generalessa dell'esercito femminile di terziarie, la maestra elementare si era messa a disposizione di Cavaciocchi per ogni cosa gli dovesse servire durante la visita. Tutto un sistema di relazioni esterne era stato quindi messo in campo, per ricevere degnamente il giornalista venuto da Roma a studiare l'altro Cristo[35].

Gli imprenditori locali della santità di padre Pio ebbero ragione di non rimpiangere i propri Gesù di ospitalità. Grazie alla penna di Cavaciocchi, il corpo di padre Pio - finalmente

sottratto allo sguardo indagatore dei medici, e all'aridità della loro lingua scientifica - venne consegnato alla gloria della letteratura e dell'arte. Ai lettori del primo libro italiano su *Padre Pio* fu dato di scoprire «la regolarità e la pienezza del nobile e bellissimo volto» del frate di Pietrelcina, un viso il cui «perlaceo pallore» era aggravato dai «forti riflessi» di capelli, barba e baffi che sarebbero stati «cari al pennello di Tiziano». Quei lettori poterono indugiare sulla messa officiata alla maniera di padre Pio, dove ogni gesto del sacerdote si caricava di significati tanto più trascendenti, quanto più lo spettacolo delle sue piaghe era quello di un dolore umano, troppo umano. E i lettori poterono ammirare la tempra di un pastore d'anime capace di rimanersene seduto al confessionale, un Giovedì santo, ininterrottamente dalle quattro alle undici del mattino: cinquecento fedeli da lui ascoltati ed assolti, e poi, dopo la messa, da lui personalmente comunicati, un'ora e mezzo in piedi a trasmettere una piccola montagna di sacre particole[36].

«Un San Francesco quale io lo vidi, nella mia giovinezza, sulla celebre tavola del Guercino, alla Pinacoteca cesenate, e quale dipinse or fa un anno il dinamico artista lombardo Angelo Landi sopra una lunetta per l'oratorio di Gabriele D'Annunzio al Vittoriale»: questo, il padre Pio di Cavaciocchi. E un «rinomato taumaturgo», come dimostrava il caso di un «giovine israelita» di Firenze, Lello Pegna. Divenuto cieco a seguito di una misteriosa malattia, il ragazzo ebreo aveva studiato catechismo a Roma, senza ritrovare la vista. Prigioniero del suo buio, il catecumeno si era incamminato allora verso i monti del Gargano, aveva incontrato il frate con le stigmate, aveva ricevuto il battesimo dalle sue mani, si era congedato da lui sperando in un miracolo. «Dopo tre mesi gli occhi del neo-cristiano riacquistavano la luce». Di fronte a prodigi del genere, come stupirsi se la fama di santità di padre Pio si estendeva ormai per ogni dove? Eppure, a dispetto di un culto sempre più diffuso, il crocifisso vivo restava accessibile a chiunque. Anche ai bambini che lo circondavano a frotte, si stringevano alla sua tonaca per ottenere un santino, ripartivano trionfanti[37].



Altro non donava, padre Pio, che immaginette sacre. Ma pur di impossessarsi di qualche cosa toccato da lui, i pellegrini di San Giovanni Rotondo erano pronti a infrangere il settimo comandamento: rubavano dal convento i paramenti sacri più vari, amitti o purificatoi, manutergi o zucchetti, per portarli a casa e venerarli come reliquie. A casa dove? Se il registro degli ospiti di Calogero Vinciguerra andava ritenuto un campione rappresentativo della geografia di provenienza dei pellegrini, il record regionale spettava alla Toscana, seguita dalla Liguria, dal Lazio e dalla Lombardia; ultime venivano la Puglia, la Sicilia e la Sardegna. Il culto di padre Pio sfuggiva dunque al cliché di una religiosità tipicamente e stucchevolmente meridionale, si presentava come un fenomeno di portata nazionale. Anzi internazionale, spiegò Cavaciocchi: che nel registro di casa Vinciguerra aveva letto molte firme di fedeli giunti dall'estero, premurandosi di contare anche queste. Primi in classifica gli spagnoli, secondi i francesi, terzi i belgi; poi argentini e brasiliani, cileni e irlandesi, tedeschi e russi[38].



Nonostante l'afflusso di pellegrini ponesse un problema obiettivo di ricettività alberghiera, l'amministrazione comunale di San Giovanni Rotondo aveva avuto la saggezza di vietare la costruzione di un hotel. Perché il culto di padre Pio non andava ridotto a «commercio»; occorreva sbugiardare ogni accusa che si volesse «industrializzare» la sua fama di santità. Per i medesimi buoni motivi, il padre guardiano del convento di Santa Maria delle Grazie aveva rinunciato alla riproduzione seriale di «tre splendide fotografie» del cappuccino con le stigmate. In generale, si respirava a San Giovanni un'aria strana, unica nel suo genere: quasi che la presenza dell'*alter Christus* avesse prodotto - a partire dal 1918 - una sorta di prodigio permanente. «La mentalità del popolo si modificava, elevandosi e purificandosi: le osterie si disertavano, le bestemmie si abolivano e si obliavano, piti nessun processo per reati comuni o politici si istruiva e si discuteva». Nell'anno di grazia 1924, il microcosmo di San Giovanni Rotondo annunciava tutto un mondo a venire: un macrocosmo nazionale o mondiale improntato allo spirito di questa seconda Buona Novella[39].

Un santo fa miracoli. E i miracoli migliori, quando non sono di guarigione, sono miracoli di conversione. A giudicare dal libro di Cavaciocchi, padre Pio non temeva rivali neppure in tale campo: come attestava l'edificante vicenda di un altro neofita, personalmente incontrato dal giornalista a San Giovanni Rotondo. Era questi «un giovane, che vidi già e non rammento dove», scrisse Cavaciocchi, cui l'uomo venne presentato come il professore Emanuele Pederzani. Prima del 1923, apprese il redattore del «Messaggero», Pederzani era stato un miscredente e un *viveur.* Aveva bensì partecipato alla Grande Guerra da capitano degli alpini, coprendosi di gloria; ma per il resto, non aveva pensato che a soddisfare i bisogni del corpo, senza curare quelli dell'anima. Fino a quando l'accanito libertino non era salito a San Giovanni Rotondo e non aveva visto padre Pio. «Si converte. Si spoglia dei vestiti eleganti, brucia i romanzi, si mortifica con i digiuni e da nove mesi ogni mattina con qualunque tempo s'arrampica quassù per servir messa e comunicarsi»[40].

Il fantomatico Pederzani era il medesimo Emanuele che due anni dopo avrebbe reso visita a padre Gemelli qualificandosi come professore di ginnasio, e minacciando fuoco e fiamme in difesa della santità di padre Pio. Con un falso cognome fra i tanti dietro cui andremo via via riconoscendolo, era Brunatto. Cavaciocchi ebbe l'impressione di averlo già visto, ma non ricordò dove. Forse - ci è dato di supporre sulla base di un documento successivo: una relazione fiduciaria dello scrittore-spia Pitigrilli - i due si erano incrociati entro gli ambienti del giornalismo romano nel corso del '22 o all'inizio del '23: quando Brunatto (che mai aveva conseguito, né mai conseguirà alcun diploma d'insegnante) lavorava al giornale «La Tribuna», mentre Cavaciocchi era al «Mondo» e Pitigrilli era a «Epoca»[41]. Comunque, il contatto non si era prolungato abbastanza da permettere a Cavaciocchi di individuare Brunatto nei panni dello stagionato chierichetto che a San Giovanni serviva la messa di padre Pio.

Se l'inviato del «Messaggero» avesse potuto sapere, sul conto di Pedcrzani-Brunatto, quanto la polizia fascista sarebbe venuta a conoscere di li a qualche anno, avrebbe reso altrimenti sapido il ritratto del *viveur* miracolato: fra i trascorsi del convertito erano infatti peccati più gravi che un eccesso di eleganza vestimentaria o la lettura di qualche romanzo licenzioso. Nato a Torino nel 1892, Brunatto aveva fatto in tempo a sperimentare una varietà di mestieri - piazzista di riviste femminili, magazziniere, contabile, sensale - prima di venire arruolato nel Regio Esercito, per combattere dalle retrovie una tranquilla Grande Guerra come furiere presso l'Intendenza militare: inciampando peraltro in alcune disavventure giudiziarie, per avere organizzato un mercato nero intorno alle operazioni di vettovagliamento[42]. Rappresentante di prodotti chimici nella Torino del dopoguerra, nel '20 era stato condannato in contumacia a un anno di reclusione per bancarotta semplice. A tale condanna se ne erano presto aggiunte altre due, per truffa e per falso in atto pubblico[43]. Era stato dunque da latitante che Brunatto aveva raggiunto Roma, trovando la maniera di accreditarsi come giornalista alla «Tribuna», salvo incamminarsi poi verso il Gargano e rimanere folgorato da padre Pio.

Le carte d'archivio non consentono di determinare con esattezza né il momento dell'incontro fra Emanuele Brunatto e Giorgio Berlutti, né le circostanze attraverso le quali il primo venne nominato sindaco revisore per la casa editrice del secondo, la Libreria del Littorio. In generale, mancano (o risultano tuttora inaccessibili)[44] le tracce archivistiche del percorso politico che fece di Brunatto - piccolo bancarottiere di provincia, per giunta senza passato da fascista prima della marcia su Roma - una figura di sufficiente riguardo negli organigrammi del regime da fargli meritare come avvocato difensore, in una causa del 1930, nientemeno che Arturo Rocco: il fratello di Alfredo, strapotente ministro di Grazia e Giustizia[45]. In compenso, risulta chiara la data, 23 aprile 1926, in cui la congregazione del Sant'Uffizio espresse una formale condanna del *Padre Pio da Pietrelcina* pubblicato da Brunat- to all'inizio dell'anno per i tipi di Berlutti, con lo pseudonimo di Giuseppe De Rossi[46].



Fra le centinaia di narrazioni agiografiche dedicate alla vita del frate cappuccino, quella di Brunatto è di gran lunga la più significativa. Aneddoticamente, è la più doviziosa; politicamente, la più rivelatrice; culturalmente, la più influente. E insomma la matrice di tutte le agiografie di padre Pio, che nei decenni a venire avrebbero calcato e ricalcato questo palinsesto del '26. Né si ha ragione di stupirsene, ove si consideri il talento che l'apostolo Emanuele fin d'allora dimostrava nel promuovere la causa del frate con le stigmate: a cominciare dalla scelta stilistica di scrivere un libro largamente fondato sulle confidenze - vere o presunte - dell'altro Cristo. Sicché il *Padre Pio* di Brunatto finiva per assomigliare a un libro-intervista, regalando al lettore il sovrappiù di emozioni legate all'idea di cogliere, in presa diretta, qualcosa come la voce di un nuovo Messia.

Non che tutto fosse originale nel volume dello pseudo De Rossi. Due elementi del discorso agiografico avevano del *déjà lu*: la rappresentazione del divino nell'umano di padre Pio, e la rappresentazione dell'umano nel suo divino. Come già con la biografia di Cavaciocchi, i lettori di questo libro poterono ripercorrere tappa per tappa l'itinerario mistico del frate di Pietrelcina. Ne ritrovarono l'infanzia e la giovinezza, rese speciali dall'evidenza di un portentoso destino: le battaglie di Francesco Forgione contro il diavolo, che lasciavano il ragazzo macilento e sanguinante; le mortificazioni di un seminarista capace di non ingerire per settimane altro cibo che l'ostia mattutina. I lettori ritrovarono inoltre il dantesco racconto della stigmatizzazione del nuovo san Francesco, con il «grande sigillo» iscritto dal Signore sul corpo di padre Pio. E ritrovarono la panoplia di indizi e di prove della sua santità: i profumi di mammole e di violette, le bilocazioni, i miracoli di guarigione e di conversione. Ancora, si potè ripercorrere nel *Padre Pio* di Brunatto (ma con un'abbondanza di dettagli sino ad allora ineguagliata) l'annosa vicenda delle perizie mediche e delle controperizie: con il dottor Romanelli di Barletta e il dottor Festa di Roma nelle vesti dei medici buoni, il dottor Gemelli di Milano nelle vesti del cattivo[47].

Anche descrivendo la stupefacente umanità dell'*alter Christus,* Brunatto ereditò da una tradizione già consolidata. Vi aggiunse tuttavia un ingrediente originale, che si sarebbe fissato nell'immaginario quale carattere proprio del personaggio padre Pio: la sua indole scherzosa o addirittura comica, quasi da maschera teatrale. Diavolo d'un santo, capace di fare miracoli come Gesù e di inscenare gag come Petrolini! «Egli ha una simpaticissima conversazione tutta infiorata da un repertorio di aneddoti burleschi di cui non si è ancora vista la fine e non si sa dove li abbia scovati». Un Redentore della porta accanto, padre Pio, che sdrammatizzando se stesso offriva la prova migliore della sua eccezionalità. In certi giorni d'estate, gli capitava di giocare a bocce con gli altri frati nel cortile del convento, arrabbiandosi se sbagliava il colpo, esultando se strappava il punto della vittoria… Ma non era forse impressionante «vederlo

maneggiare delle bocce sudicie di terra con quelle mani coperte dai mezzi guanti, sotto cui sanguinano le Piaghe del Cristo»? Meglio di ogni altro agiografo prima e dopo di lui, Brunatto seppe dire la naturalezza del soprannaturale di padre Pio: «egli sta fra le due vite, sorridendo, a scambiar parole cogli esseri dei due mondi»[48].

La forza d'urto del libro pubblicato dalle edizioni Berlutti nel 1926 venne però da qualcos'altro ancora. Da un tono apertamente e provocatoriamente militante, che rese il *Padre Pio* di Brunatto un gesto scoperto di sfida contro le gerarchie periferiche e centrali della Chiesa cattolica. E anche, in una maniera più allusiva, contro il papa Pio XI. Dal 1920 in poi - da quando il cappuccino di San Giovanni Rotondo era entrato nel mirino delle autorità ecclesiastiche - nessuno aveva osato denunciare tutto quanto Brunatto denunciò celandosi appena dietro il velo di un *nom de plume.* Nessuno aveva sostenuto che il progetto di «traslocare» padre Pio corrispondeva a un programma di «imbottigliamento sistematico», a un «piano infernale» per «impedire la sua missione». Nessuno aveva raccontato con parole altrettanto gravi e altrettanto grevi (oltreché con informazioni altrettanto precise: evidentemente raccolte dalla voce di una gola profonda) la storia della persecuzione vaticana contro il Nazareno di Pietrelcina[49].

È una storia che conosciamo bene, per averla ricostruita sulle carte del Sant'Uffizio. Ma vale la pena di riassumerla qui, condita al vetriolo - in odio ai farisei della Chiesa - dal più dotato e spregiudicato dei nuovi evangelisti. «In gran segreto si preparò un misterioso itinerario, una fuga notturna in automobile a cui doveva seguire la segregazione perpetua, lontano, in qualche convento di montagna, forse all'estero, ove nessuno mai avrebbe più potuto scoprirlo». «Intanto vi erano persino certi prelati che avrebbero preteso di portare Padre Pio in una clinica per sottoporlo a indagini psichiatriche». «Gli fu proibito di scrivere. Neppure un rigo, neppure una firma, neppure alla gente di casa sua. Le sante parole piene di grazia e di amor divino non dovevano più essere scritte, non dovevano più confortare i dubbiosi, spronare i deboli, guarire gli ammalati». «Intorno a lui il gelo; i frati sembravano di marmo di fronte alla sua tortura». «Solo. Nessuno intendeva la passione di quel cuore sanguinante. Ronzavano intorno a lui dei piccoli frati senza cervello che buttavano nel cesso i pannolini zuppi di sangue che colava dal suo costato»[50].

Un ingrediente ulteriore del libro di Brunatto (pudicamente nascosto, questo, dalla vulgata successiva alla seconda guerra mondiale) fu l'affermazione della piena ortodossia politica di padre Pio e dei suoi seguaci: l'enfasi posta sul culto di San Giovanni Rotondo come nitido esempio di clerico-fascismo. Né fu soltanto per una scelta di stile che l'ex bancarottiere torinese - pur rimasto estraneo ai fasti d'antemarcia - narrò la mobilitazione paesana in difesa di padre Pio riecheggiando il gergo della memorialistica sullo squadrismo («in aria una gran voglia di menar le mani», «odor di randellate», eccetera). Fu per iscrivere una religione dentro una politica, e il culto d'un frate dentro il culto d'un duce. Ecco allora annoverato, paladino «tra i primi» di padre Pio, «S. E. Caradonna»: «la simpatica ed eroica figura del primo fascista delle Puglie, che al risanamento della sua regione dedica tutta la sua generosa ed irruente attività». Ed ecco esplicitata, con tanto di citazioni fra virgolette, l'ammirazione di padre Pio per Benito Mussolini. «Egli lavora per i posteri», *dixit* del duce il fraticello del Gargano. «Preghiamo perché la sua vita è in pericolo, e non voglia Iddio che Egli abbia a mancare e proprio in questo momento!», *dixit* lo stesso dell'uomo della Provvidenza, con anticipo netto su qualsiasi cardinale o pontefice[51].

Della ricetta agiografica di Brunatto resta da isolare un ultimo ingrediente distintivo: la rappresentazione dell'altro Cristo di San Giovanni Rotondo come un tacito ma strenuo oppositore dell'Anticristo di San Pietro. Cioè, l'interpretazione del culto di padre Pio quale

fenomeno profetico e apocalittico. Avrebbe potuto essere diversamente - ragionò l'agiografo - considerata la solitudine del frate nell'orizzonte della Chiesa? «Quest'uomo così umano, che vive tutta la vita dei suoi figli, che sconvolge e fa risonare di apostoliche grida i freddi meandri del chiostro, è […] un incompreso», scrisse Brunatto nella medesima pagina in cui raffigurò padre Pio come un moderno Savonarola. Piagato, questo, ma non piegato:

> Difatti le sue preghiere, specialmente in questi ultimi mesi, le sue preghiere così raccolte e silenziose, durante le quali il volto acquista una misteriosa bellezza, le sue preghiere protratte per ore nel silenzio terminano quasi sempre con una invocazione distinta, fervida, angosciosa che si ripete più volte scandendo le sillabe: «Libertà! Libertà! Libertà!»
>
> Talora anche sull'altare, al Memento, l'invocazione: «Libertà! Libertà!» prorompe supplice, insistente, impressionante[52].

Era quello lo stesso frate il quale, davanti allo spettacolo di una Chiesa incapace di ridire fedelmente la parola di Cristo, aveva confidato ai seguaci più stretti, chierici e laici: «Io penso, si, che un castigo aspetta noi sacerdoti, un grave castigo»[53]. «Tremendo monito», fu il commento di Brunatto alle parole da lui attribuite a padre Pio: parole scarne ma fatidiche, che tra le mura del convento sangiovannese avevano riecheggiato «solenni come una profezia»[54].

3. «Lo si lasci indisturbato».

Le gerarchie vaticane non si limitarono a iscrivere il *Padre Pio* di Brunatto sull'Indice dei libri proibiti. Rinnovando un'abitudine risalente al secondo Cinquecento e al primo Seicento, cioè al secolo d'oro dell'Inquisizione romana, le autorità ecclesiastiche intrapresero contro il volume un'opera censoria più efficace che un formale divieto di lettura: si mobilitarono per ritirarne dal mercato il maggior numero possibile di copie. Anche don Orione - che pure, nella guerra all'interno della Chiesa, apparteneva al campo degli amici di padre Pio - venne coinvolto nella manovra, che comportò per la sua Piccola Opera un notevole impegno finanziario[55].

Al tempo della Controriforma, le congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio avevano combattuto con energia questo genere di battaglie di carta, riconoscendovi un momento cruciale nella più ampia guerra della memoria che immancabilmente si apriva intorno a una fama di santità. La maggiore o minore circolazione delle agiografie era giunta allora a determinare il destino di una *vox populi*: il trionfo di un santo ancora vivo o morto da poco, con la prospettiva vicina o lontana di una sua elevazione agli altari, oppure la sconfitta di quel santo e la graduale cancellazione della sua memoria[56]. Nell'Italia del Novecento, ovviamente, il modo di leggere un testo agiografico non era più lo stesso di tre o quattro secoli innanzi, quando i vicari dell'Inquisizione si erano vantati di «schianta[re]» «tanti officii de' santi et anco della Passione di N.S. e del Sant.mo Sacramento […] tutti piccoli e senza l'approvatione di Roma», e quando la posta in gioco per un libro letto o non letto era stata la salvezza o la condanna eterna[57]. Eppure, ancora la Chiesa di Pio XI pensò bene di impiegare contro le prime agiografie di padre Pio i più usati strumenti dell'arte censoria: la caccia al libro, il sequestro, la distruzione. E lo fece con un'efficacia tanto maggiore in quanto la congregazione dell'Indice era stata recentemente abolita, le sue competenze venendo assegnate al Sant'Uffizio[58].

Durante la primavera del 1926, i torchi di Giorgio Berlutti stavano ancora stampando il loro secondo *Padre Pio da Pietrelcina* che già gli emissari del papa bussavano alle porte della

tipografia per acquistarne le copie e mandarle al macero. A giudicare dalla disponibilità del volume nelle biblioteche italiane di oggi, la manovra vaticana riuscì perfettamente: il *Padre Pio* di Brunatto è divenuto una rarità bibliografica, tale da fare invidia ai più introvabili testi ereticali del Cinquecento. Soltanto per vie oblique questo volume si sarebbe trasformato nel palinsesto agiografico sulla vita di padre Pio. Anzitutto, grazie alla tenacia con cui per oltre trent'anni l'autore stesso lo avrebbe trascritto e riscritto, trovando i modi per diffonderlo sotto forma di memoriale più o meno clandestino, di dossier più o meno segreto, di libro bianco sulla sovrumanità di padre Pio o di libro nero sulla disumanità dei suoi nemici. Inoltre, grazie alla fede con cui schiere di seguaci avrebbero recepito il racconto di Brunatto alla stregua di un vangelo tanto più sacro in quanto probito.

Peraltro, sarebbe ingenuo spiegare la vitalità del discorso agiografico sul frate con le stigmate unicamente come l'effetto di una resistenza dal basso: su scala locale, la resistenza del sindaco Mor- caldi e dei fedelissimi di San Giovanni Rotondo; su scala nazionale, quella del faccendiere Brunatto e del fascista Berlutti. La Chiesa non riuscì a chiudere con successo la partita su padre Pio - a soffocarne per sempre la fama di santità - perché i detrattori del frate si scontrarono anche con una resistenza dall'alto, da parte di ecclesiastici collocati ai vertici delle istituzioni vaticane. Nel giugno del 1925, presentandosi come Emanuele De Felice e qualificandosi amministratore delle Aziende elettriche riunite di San Giovanni Rotondo e di San Marco in Lamis, Brunatto era riuscito a introdursi nientemeno che presso il cardinale Gasparri: beneficiando dell'intercessione del segretario di Stato per trasmettere al Sant'Uffizio un lungo memoriale che illustrava il mistero delle stigmate «rutilanti» di padre Pio, la miracolosa trasformazione di San Giovanni Rotondo da «città comunista» a mecca cristiana, la metamorfosi di Brunatto stesso da peccatore incallito («violento, prepotente, capace di qualunque mala azione») a zelatore infaticabile[59]. Oltreché il cardinale Gasparri, sembra che il cardinale Sbar- retti, prefetto della congregazione del Concilio e dunque massimo responsabile per la disciplina del clero, si fosse fatto sensibile alla causa del cappuccino colpito dagli strali dal Sant'Uffizio[60]. Risulta comunque evidente l'esistenza di una lobby vaticana di sostenitori di padre Pio, che si adoperarono con ogni mezzo per contenere gli effetti dell'azione intrapresa dalla Suprema Congregazione contro il frate e contro i suoi apostoli.

Nel Novecento come già nel Cinque o nel Seicento, le esperienze di santità sono state partite complesse, giocate sul filo di logiche giurisdizionali oltreché di conflitti spirituali, di equilibri curiali oltreché di scontri fazionari[61]. L'esperienza di padre Pio non si è sottratta alla regola, traducendosi da subito - al centro come alla periferia della Chiesa: nei più prestigiosi dicasteri di Roma come nelle più modeste sagrestie del Gargano - in un pugilato di mosse e contromosse, finte e controfinte, colpi leciti e colpi bassi. Lo conferma un episodio del 1927, quando la congregazione del Concilio, d'accordo con il cardinale Gasparri, decise di inviare a San Giovanni Rotondo un prelato romano, monsignor Felice Bevilacqua, per condurvi un'inchiesta sulle accuse di corruzione che investivano ormai da tempo il clero secolare. In qualità di coadiutore laico del visitatore apostolico, la congregazione reclutò l'«Ill.mo Prof. Emanuele De Felice», domiciliato in Roma al n. 197 di via del Babuino[62]: alias, Emanuele Brunatto.

Così, questo impareggiabile Fregoli dell'altrui santità ebbe modo di costruire sopra fatti e misfatti dei preti di San Giovanni (e dell'arcivescovo di Manfredonia) un voluminoso dossier scandalistico, del quale si sarebbe servito nelle sue manovre ricattatorie degli anni e dei decenni a venire. Ma se la congregazione del Concilio si mostrava tanto favorevolmente disposta verso padre Pio da arruolarne il principale procacciatore, la congregazione

Concistoriale, che sovrintendeva al governo delle diocesi, manteneva una linea di condotta ben diversa. Il segretario della Concistoriale, il cardinale Gaetano De Lai, spiegava anzi al Sant'Uffizio di pregustare come imminente la fine della «losca commedia del P. Pio»: «parmi che il Signore prepari la liquidazione di questo povero religioso, senza scalpori e senza l'opera nostra»[63].

Lontano da Roma, fra il Tavoliere e il Gargano, altri dignitari della Chiesa non si mostravano più benevoli di De Lai verso il frate con le stigmate. L'arcivescovo di Manfredonia, il chiacchierato monsignor Gagliardi, tempestava il Sant'Uffizio di denunce contro l'affarismo dei cappuccini sangiovannesi e l'opportunismo di padre Pio[64]. Meno direttamente coinvolto nello scontro, monsignor Fortunato Farina - vescovo di Foggia per trent'anni a partire dal 1924 - rimproverava a padre Pio soltanto un «eccesso di semplicità», ma partecipava alla Suprema un giudizio poco lusinghiero sopra l'ambiente religioso di San Giovanni Rotondo. Nessuno dei miracoli taumaturgici era stato davvero provato, né constava il carattere soprannaturale delle profezie, del dono di scrutare i cuori, degli altri carismi che la *vox populi* soleva attribuire a padre Pio. Piuttosto, colpiva la trasformazione del culto popolare in un'oliatissima macchina per riscuotere oblazioni. Monsignor Farina aveva visto con i propri occhi certe circolari a stampa «scritte in lingua spagnuola», confezionate dai cappuccini sangiovannesi per battere cassa sul mercato della fede di Spagna e dell'America Latina[65].

«Dolorosamente *pars magna* della fazione dei frati», informò il vescovo di Foggia, era un giovane piemontese «colto ed assai scaltro» che si nascondeva dietro diverse identità, ma il cui vero nome era Emanuele Brunatto. Dopo avere abitato per qualche anno a San Giovanni, questi si era trasferito a Roma per tessere le sue trame dal cuore della cristianità. Nel 1927, le risultanze dell'inchiesta garganica di monsignor Bevilacqua erano state fabbricate una per una dal sedicente professor De Felice: il quale, in Vaticano come nel Gargano, non esitava a farsi bello del proprio rapporto fiduciario con i porporati delle Sacre Congregazioni, che gli garantivano l'accesso alle carte riservate e gli affidavano delicate missioni di *intelligence*. Tutto ciò contribuiva ad ammorbare l'atmosfera già inquinata di San Giovanni Rotondo. «Io credo - fu la conclusione di monsignor Farina ad uso del Sant'Uffizio - che se P. Pio potesse essere trasferito in un altro convento, ove potesse vivere ignorato, sarebbe bene. Egli si purificherebbe, e santificherebbe sempre più, se già santo, e, se non fosse tale, avrebbe fine un pernicioso inganno, di cui sono vittima i fedeli». Dove ancora funzionava a meraviglia la vecchia logica repressiva degli uomini di chiesa in materia di santità viva: se Tizio è un impostore, facciamoci strumento della Provvidenza per smascherarlo; se è un santo, facciamoci strumento della Provvidenza per obbligarlo a meritarsi gli altari superando le prove più dure.

La dinamica del conflitto religioso sulla figura di padre Pio andò ulteriormente complicandosi per influenza della politica. Proprio perché si preparava a sanare la ferita di Porta Pia attraverso la stipula dei Patti lateranensi, il regime fascista fu tentato di lasciarsi coinvolgere a una varietà di livelli nelle lotte intestine alla Chiesa cattolica: si trattasse di questioni istituzionali o personali, canoniche o liturgiche, diplomatiche o spionistiche[66]. Un riflesso di tale tentazione va colto nella disponibilità di Mussolini in persona a patrocinare iniziative di natura confessionale. Dopo avere lasciato per anni che la sua Segreteria particolare declinasse ogni sollecitazione al riguardo, a partire dalle celebrazioni francescane del 1926, ma più ancora dal IV Centenario cappuccino del 1928, il duce accettò di aderire a diversi comitati d'onore[67]. Per parte loro, le gerarchie ecclesiastiche fecero a gara nel fregiarsi di una qualche familiarità con Mussolini, e gli ordini regolari non vollero sfigurare.

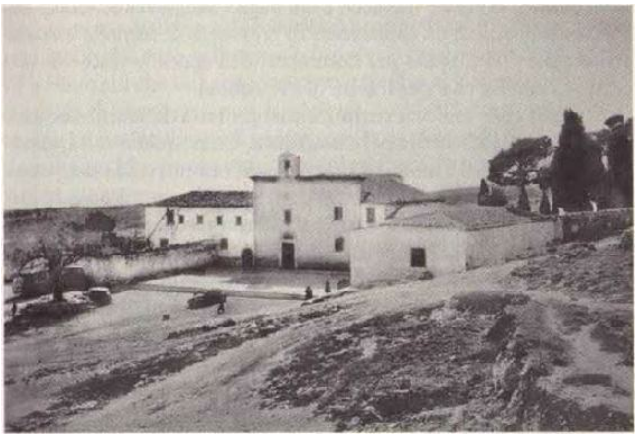
Alla vigilia del Concordato, la rivista ufficiale dell'osservanza cappuccina sembrò brandire il patrocinio del duce alle feste del quarto centenario come un'arma contro i rivali di sempre, i frati minori francescani[68]. In compenso, il francescano Vittorino Facchinetti entrò a tal punto nelle grazie del dittatore da essere accolto a Villa Tor- lonia in qualità di precettore dei figli di Mussolini[69].

Nella sua vita d'oltretomba, il duce finirà col trarre un qualche giovamento dagli omaggi di vent'anni innanzi alle due maggiori famiglie di epigoni di san Francesco. Dopo il trafugamento della salma di Mussolini per opera di alcuni neofascisti, a Pasqua del 1946, una strana *joint venture* tra i francescani di Milano e i cappuccini di Cerro Maggiore offrirà asilo al cadavere del duce per oltre un decennio, sino alla definitiva inumazione in una cripta del cimitero di Predappio[70]. Nella sua vita d'aldiquà, padre Pio da Pie- trelcina trasse un qualche giovamento dagli scrupoli spirituali dei fascisti. La devozione che il «ras» di Capitanata, Caradonna, gli andò apertamente dimostrando dal 1927 in poi, dopo che un miracoloso intervento del frate lo ebbe guarito da una brutta malattia[71], potè valere da contrappeso politico all'ostilità delle gerarchie religiose verso il mistico del Gargano[72]. E fu forse per questo, oltreché per l'indefettibile solidarietà testimoniata a padre Pio dalla comunità sangiovannese, che le autorità del regime si mostrarono sempre più decise a trattare il cappuccino come un notabile di paese piuttosto che una minaccia all'ordine pubblico.

Inviato dal ministero degli Interni a San Giovanni Rotondo nell'aprile del '29, per monitorare il culto di padre Pio e gli «istinti di ribellione di quell'incolta popolazione», l'ispettore generale di Pubblica Sicurezza Pietro D'Orazi trasmise a Roma un rapporto tranquillizzante. Beninteso, non si poteva negare che la devozione avesse messo in moto, in passato, le «potenti molle del fanatismo e dell'affarismo». Ma dopo sette anni di buongoverno fascista - grazie alla «disciplina subentrata nelle masse», alla «perfetta organizzazione del P.N.F.», ai «provvedimenti di polizia, quali mezzi preventivi, consacrati nell'ultima legge di P.S.» - la situazione poteva dirsi normalizzata. Non si trovava più un'anima nel Gargano che mettesse in dubbio le piccole virtù di padre Pio, «frate di una coltura limitata, ma dotato di molto senso pratico, umile, modesto». D'altronde, la devozione garganica dava segni di stanchezza, appariva ormai un fenomeno residuale: «da tempo è cessato ogni rumore intorno alla figura del frate e il movimento al presente è divenuto insignificante». L'ispettore D'Orazi suggerì dunque di rinviare *sine die* qualunque proposito di trasferimento coatto[73].

«Oggi non v'è ressa di persone al Convento», confermò al Ministero il prefetto di Foggia. Per giunta, la diatriba fra il clero regolare e il clero secolare di San Giovanni Rotondo poteva dirsi risolta: grazie soprattutto alla generosità di padre Pio, che aveva perdonato alcuni preti coinvolti in un giro di ricatti ai suoi danni[74]. Allontanare il frate sarebbe stato quindi «sommamente impolitico, - osservò il rappresentante del governo in Capitanata; - tanto più, ripeto, oggi in cui non dà luogo ad alcun movimento di popolo o di persone». L'ultima cosa da fare era smuovere le acque: la semplice voce - recentemente corsa in paese - di un prossimo «trasloco» aveva avuto il potere di gettare in subbuglio l'intera cittadinanza. «Onde è bene ignorare la presenza di P. Pio a S. Giovanni, e lasciarlo tranquillo al suo monastero, da dove del resto non fa che bene, con modestia, criterio e molto buon senso», concluse il prefetto, riprendendo alla lettera le parole dell'ispettore D'Orazi[75].

Conservata presso l'Archivio centrale dello Stato, la copia di questo documento prefettizio porta a margine una glossa del capo della Polizia, Arturo Bocchini. Sotto il timbro *Conferito con S.E. il Capo del Governo*, un appunto manoscritto, a telegrafica sintesi della suprema volontà del duce: «Sta bene = Lo si lasci indisturbato»[76].



4. La strada per San Giovanni.

Non era vero del tutto, che l'esistenza di padre Pio passasse ormai inosservata allo sguardo degli italiani. Certo, a un decennio di distanza dalla prima esplosione devozionale, il culto garganico mostrava la corda. Pesavano eccome, gli effetti congiunti dell'opera repressiva disposta dalle autorità vaticane: le limitazioni al ministero sacerdotale di padre Pio, il controllo della sua corrispondenza, il boicottaggio dei pellegrinaggi, la messa all'Indice e la distruzione delle agiografie. A ciò si aggiungeva il dissolversi del clima di attese epifaniche e di speranze millenaristiche che era stato proprio del dopoguerra; meno urgente il bisogno di sacro, meno drammatica la richiesta d'intercessione. Paradossalmente, il compiersi stesso del processo di avvicinamento tra il regime fascista e la Chiesa cattolica, suggellato nel '29 dai Patti lateranensi, contribuiva a ridimensionare l'interesse dell'opinione pubblica per padre Pio: nell'età del Concordato, le figure del duce e del papa torreggiavano molto più che la sagometta di un cappuccino di provincia. E tuttavia - volendo cercarle - si trovano nei documenti dell'epoca le tracce di una curiosità ancora viva per il frate di Pietrelcina.

In certi casi, era una curiosità così profana da sconfinare nell'indiscreto o addirittura nel dissacrante. Come quella volta, quando ancora correva l'anno 1925, che «sull'ora più calda del pomeriggio» si era presentata al convento di San Giovanni Rotondo una pattuglia di automobilisti. «Armati di bastoni, binocoli e carte topografiche, con le sopravvesti in disordine, gli occhiali verdi e gialli rialzati sopra la visiera del berretto, le barbe imbiancate di polvere, le fronti rigate di sudore, gli occhi imbambolati dalla luce», gli strani pellegrini avevano chiesto a un converso di incontrare padre Pio. Guidava la pattuglia - contro ogni verosimiglianza - un pingue topo di biblioteca, già collaboratore della «Voce» e redattore della «Ronda», nonché elzevirista per il «Corriere della Sera»: Antonio Baldini. Che consegnò dapprima alle colonne del quotidiano milanese, poi a una raccolta di scritti sparsi, la cronaca irriverente di quell'incursione a San Giovanni[77].



Pentrati nella cappella del convento, Baldini e gli altri giornalisti avevano distinto nell'oscurità il profilo di Padre Pio seduto in uno stallo del coro. «Pregava? dormiva? conversava cogli angioli?» Fatto sta che il cappuccino aveva rivolto ai visitatori «una faccia gialla di poca luce», scrutandoli con occhietti interrogativi «sotto una fronte quadrata di coscritto». Poi, con un fil di voce aveva domandato loro perché si fossero spinti fin là. Senza pudore, i giornalisti gli avevano risposto di essere interessati alle sue stigmate. «Sia buono: ce le faccia vedere solo un pochino», avevano osato dirgli. «Oh non si può!», era stata la replica di Padre Pio, pronunciata «col suo vocino senza timbro, di grillo parlante». Dopodiché il frate aveva preso a dimenarsi sullo stallo, guardando ora i visitatori, ora la porta alle loro spalle: forse con l'intenzione di congedarli, o forse per paura che il padre guardiano potesse scoprirlo a colloquio con estranei. Finalmente gli intrusi avevano lasciato la cappella e avevano fatto per uscire dal chiostro, trovando numerosi «fratozzi» che li aspettavano al varco.

Ai confratelli di padre Pio, i giornalisti avevano chiesto se egli operasse ancora guarigioni miracolose:

> Allora fu bello vedere come tutti nel quadro di quella porticina avrebbero voluto dir la loro, frati colla barba a punta, frati colla barba a corona, frati con tanto di pancia e tanto di cordone, da richiamare irresistibilmente il ricordo di certe illustrazioni del Dorè: ma all'infuori d'un sempliciotto entusiasta, che, per la gloria dell'Ordine, si capiva che ci avrebbe fatto molto volentieri intendere che miracoli a San Giovanni se ne facevan sempre, tutti gli altri fratozzi fecero del loro meglio per farci capire, a forza di reticenze, di sguardi evasivi, di facce compunte, di mani aperte in alto, di parole messe là senza olio né aceto, a forza di «non so», «non risulterebbe», «io non c'ero», «io son venuto dopo», come tutti nel convento tenessero dalla parte del Santo Uffizio contro il povero orante in cappella. Capimmo in breve tratto che li dentro esisteva una lega dichiarata di fra' Galdini contro fra' Cristoforo, come del resto in tutti i conventi del mondo, e giusto per quel po' di pubblicità che un fra' Cristoforo non può mai mancare di farsi per il fatto stesso d'essere Cristoforo.
>
> Nessuno, fu detto, è un grand'uomo pel suo cameriere. Figurarsi se un frate è disposto a riconoscere un santo proprio nel suo vicino di cella!

La strada per San Giovanni fu imboccata anche da viaggiatori meno insolenti di Baldini e dei suoi compagni di scorribande automobilistiche, da anime più comprese del mistero di un'avventura di santità. Ad esempio da uno scrittore il quale, dopo essere transitato lui stesso per le redazioni della «Voce» e della «Ronda», aveva recentemente offerto la prima e acclamata sua prova come romanziere, *Il diavolo al Pontelungo.* Sulla «Stampa» del 26 marzo 1929, Riccardo Bacchelli abbozzò un ritratto simpatetico di padre Pio. Giunto senza preavviso al convento di Santa Maria delle Grazie, lo scrittore bolognese aveva colto il padre cappuccino nel pieno di un'operazione altrettanto prosaica che delicata: mentre il frate

barbiere gli rifaceva la tonsura, e la macchina per radere funzionava male, ma padre Pio ne sopportava gli strappi con pazienza, anzi ridendoci sopra… Era seguito un colloquio che a Bacchelli era sembrato particolarmente intenso, quantunque informale. Padre Pio «diceva cose fini con parole illetterate». «Delle stimmate e dei miracoli non si discorse, quasi ci fossero usciti di mente. E questo, per quel che ne posso dir io con criterio naturale, mi fece al ripensarci più disposto alla meraviglia ed al rispetto insieme». Cattolico nel profondo, Bacchelli se n'era sceso dai tornanti del Gargano con la netta sensazione di avere conosciuto qualcuno promesso alla gloria degli altari[78].

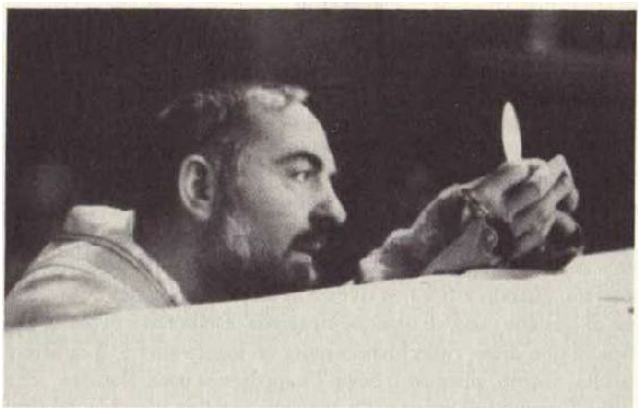
Sostenere che il pellegrinaggio a San Giovanni Rotondo e rincontro con padre Pio divennero già allora un luogo comune giornalistico o addirittura un *topos* letterario, sarebbe dir troppo: si dovrà aspettare per questo gli anni cinquanta[79]. Ma è pur vero che fin dalla svolta degli anni trenta, quando ancora il Sant'Uffizio mirava ad alzo zero contro padre Pio, certi intellettuali seppero dedicargli pagine memorabili. Fu il caso di un altro letterato che aveva condiviso, nella Firenze d'anteguerra, la fondativa esperienza della «Voce» e poi, nella Roma del dopoguerra, l'esperienza non meno formativa della «Ronda»: Alberto Spaini. Triestino d'origine[80], raffinatissimo germanista[81], primo traduttore italiano di *Berlin Alexanderplatz* di Döblin e del *Processo* di Kafka[82], Spaini imboccò la strada per San Giovanni nelle vesti di collaboratore fisso per la pagina culturale del «Resto del Carlino». Un mattino di maggio del 1931, i lettori del quotidiano di Bologna trovarono nel loro giornale l'articolo più bello che sul frate cappuccino fosse mai stato scritto[83].

Al borgo pugliese che ospitava padre Pio, Spaini si avvicinò con la sensibilità che gli veniva dall'essere un uomo della frontiera slovena[84]. Conosceva il Gargano prima ancora di arrivarci, perché era cresciuto sul Carso[85]. Ne aveva dapprima salito e disceso le doline, poi si era impregnato dei libri che ne dicevano l'aridità, ma anche la sorprendente freschezza: come il gran libro dell'amico perduto in guerra, *Il mio Carso* di Scipio Slataper. Quando si trattò di descrivere ai lettori bolognesi «lo spettacolo che Padre Pio ha da quindici anni sotto gli occhi», a Spaini non mancarono dunque le parole, tanto quello spettacolo gli ricordava il paesaggio della sua giovinezza: il rapido declinare del monte verso la pianura, la linea bianca della spiaggia nella nebbia dell'orizzonte e, dalla parte opposta, la neve, «irreale e rosea nel tramonto». Ma soprattutto - nel Gargano come sul Carso - la magica vitalità del sasso: «la petraia, quando affiora, si riveste di arbusti aromatici e s'incorona di qualche pino, di qualche cipresso». Della terra di padre Pio Spaini non disse, ripicchiando sopra un logoro cliché, il carattere brullo, scarno, disossato, bensì l'«apparenza assai florida», «fra uliveti e campi di grano». Quanto alla candida macchia del convento di Santa Maria delle Grazie, gli apparve «molto allegra» in mezzo al verde del giardino che la circondava[86].

Diverso, «monumentale e selvaggio», l'aspetto degli abitanti di San Giovanni Rotondo. Nelle cui fisionomie Spaini faticò a riconoscere qualunque segno di floridezza: troppi i volti pallidi dei malarici, troppe le palpebre arrossate dal tracoma. Assenti i giovani, emigrati a cercar fortuna, la strada maestra del paese e i vicoli che se ne dipartivano erano affollati dalle donne, «colle calze rosse e pettegoli zoccoletti ai piedi, ma chiuse in scialli severi»; da bambini a bizzeffe, e da «grandi, tenebrosi uomini, quasi tutti anziani». «Straordinariamente decorativi», questi ultimi indossavano un ferraiolo nero con un bavero di pelo, e così ammantellati giravano per il borgo a gruppi di quattro o cinque, «con un'aria sospetta di cospiratori». Gli uni e gli altri, le donne come gli uomini, andavano e venivano lungo il viale che portava da padre Pio: le donne sgambettando in frotta, «ciacchete ciacchete sui loro zoccoletti», gli omoni appoggiandosi a nodosi randelli, e nascondendo gli «occhi infocati»

sotto la falda «protervamente piegata» del cappello:

Ma i loro discorsi sono d'indole singolarissima. «È un simbolo di passione», dice passando uno spettacoloso bovaro, tronfio come un personaggio dell'*Ernani,* «o è un simbolo di passione, o è una sciocchezza». E due colleghi che lo seguono, accennano di si col capo, assorti[87].



Per raccontare con altrettanta verità d'accenti il mondo di padre Pio occorreva un frequentatore delle ribalte, non meno attento alla commedia che alla victorhughiana tragedia della vita: com'era proprio Spaini, allora il maggior critico italiano del teatro tedesco[88]. Occorreva un occhio addestrato ai fondali e alle coreografie, per distinguere con esattezza quanto separava sia la nuda chiesetta di Santa Maria delle Grazie, sia le pareti del convento imbiancate a calce, dal trionfo di stucchi e di marmi degli altri santuari del Gargano, «grevi ancora di superstizioso feudalismo spagnolo». Occorreva un occhio esercitato dalla scena per cogliere il dettaglio della fotografia appesa a un muro del convento, che a sua volta riproduceva un affresco del 1928: dove un san Francesco era «il ritratto esatto di Padre Pio», e tra le figure degli oranti in ginocchio una «assomiglia[va] fortemente a Mussolini»[89].

Infine, occorreva l'occhio del critico teatrale per interpretare con la necessaria acutezza le *performance* di padre Pio. Per scoprire quanto diversamente il frate cappuccino si comportasse (recitasse?) secondo che avesse davanti l'umile gente di Puglia, «piena di povertà», oppure visitatori come Spaini, «frivoli turisti». In quest'ultimo caso, padre Pio nascondeva a malapena il proprio disinteresse, l'indifferenza del pastore d'anime per il viaggiatore mondano. Mentre con i credenti genuini e sfortunati, il frate sapeva declinare il proprio sguardo, la voce, i Gesù, in maniera tale da corrispondere alle esigenze più personali di ciascuno, alle loro aspettative più segrete. Era questo - spiegò l'inviato del «Resto del Carlino» - l'autentico miracolo di padre Pio: «come uno specchio si tramuta il suo volto e la sua anima che gli parla dagli occhi, come uno specchio che diversamente risponde ad ogni anima che vi si affacci a interrogare». Le cinque stigmate e le guarigioni di malati incurabili erano poca cosa, in confronto al «grande respiro di libertà c di consolazione» che padre Pio spandeva intorno a lui. Il respiro che aveva convinto donne e uomini venuti di lontano a costruire nelle immediate adiacenze del convento, sotto il muro dell'orto dei cappuccini, un gruppo di modeste casette, per poter trascorrere il resto della vita accanto al frate consolatore[90].

Strana terra il Gargano, fertile palestra per gli esperimenti più vari di palingenesi religiosa[91]: certi abitanti del paese di San Nicandro andavano confermandolo proprio al tempo in cui Alberto Spaini preparava il suo reportage sul mondo di padre Pio. A una manciata di chilometri da San Giovanni Rotondo, un contadino (e invalido di guerra) con tutta una reputazione da guaritore e da mago, Donato Manduzio, si era messo a raccontare di una visione ch'egli aveva avuto nell'estate precedente, durante la notte di San Lorenzo del 1930. Un misterioso personaggio gli era apparso nel sogno, consegnandogli una torcia che, l'indomani, Donato aveva scambiato con una Bibbia. In quel libro - il Libro - l'uomo di San Nicandro aveva riconosciuto il segno di una chiamata. Si era quindi convertito all'ebraismo, e aveva

cominciato a predicarlo tra i braccianti, i contadini, le donne del paese. Entro breve, gli era riuscito di trasformarne alcune decine in ferventi seguaci della religione mosaica[92].

Un contadino autodidatta come profeta del Pentateuco? Presso le autorità rabbiniche di Roma, il convertito Israel Donato avrebbe suscitato altrettanta diffidenza che padre Pio presso le autorità vaticane. Soltanto nel 1946 - alla vigilia della morte di Manduzio - il gran rabbino della capitale si sarebbe rassegnato ad autorizzare una circoncisione collettiva degli ebrei di San Nicandro, che di li a poco avrebbero trovato in Israele la loro terra promessa.

5. Un editore fallito.

Nell'anno del Concordato, Gabriele D'Annunzio e padre Pio furono le due bestie nere della censura vaticana. Non mancò di notarlo la principale rivista teorica del fascismo, «Gerarchia», in un saggio del dicembre 1929 dedicato all'edizione fresca di stampa dell'Indice dei libri proibiti dalla Chiesa[93]. Rispetto alla versione precedente, pubblicata nel '25, le aggiunte erano «pochissime»: una decina di autori, una ventina di titoli in tutto. La novità più cospicua era rappresentata dall'iscrizione delle opere di D'Annunzio, il cui francescanesimo sbandierato dal Vittoriale convinceva poco, evidentemente, i prelati della congregazione dell'Indice; già condannato nel 1911 per i romanzi e per i drammi, il vate entrò ora nel mirino per l'*opera omnia*, tragedie e commedie, misteri e romanzi, novelle e poesie. L'altra novità meritevole di nota, si lesse su «Gerarchia», era la condanna di «due libri sul fraticello francescano Padre Pio da Pietralcina»[94].

Come sappiamo, i libri in questione erano i due *Padre Pio* che l'editore Berlutti aveva pubblicato nel 1924 e nel '26: rispettivamente quello di Cavaciocchi e quello di Brunatto, che le autorità ecclesiastiche si erano sforzate di censurare anche dando la caccia alle copie circolanti sul mercato. Se qui si torna a farne cenno, è per rilevare come la disponibilità del Vaticano ad acquistare l'intera tiratura del *Padre Pio* di Brunatto non preservò le finanze di Giorgio Berlutti dalla crisi cui egli andò incontro quando compì il passo più lungo della gamba: quando l'ex cartolaio di Tuscania ritenne di saper governare il timone di un'impresa economicamente ambiziosa - e politicamente esposta - com'era la Libreria del Littorio. Nel breve volgere di un paio d'anni, dal 1927 al '29, i conti volsero al rosso. Berlutti prese allora a tempestare l'uno o l'altro gerarca con richieste di aiuto e di sussidio, mentre fiduciari di polizia lo accusavano di fingere il tracollo all'unico scopo di riempirsi le tasche[95].

All'appuntamento con la crisi economica del 1930, cui corrispose un sensibile ribasso nell'opinione degli italiani sul regime[96], pubblicare titoli di propaganda politica per incarico del PNF non era necessariamente un buon affare: nel febbraio del '31, la Libreria del Littorio si ritrovò in giacenza oltre un milione e mezzo di volumi invenduti[97]. Fra questi, chissà quante copie dei libri ultrafascisti che Berlutti non si limitava a stampare da editore, ma ch'egli aveva lo zelo di scrivere da autore. Come un remake deamicisiano del '30, *Il Cuore d'Italia*: libro per ragazzi ridondante di buoni sentimenti religiosi oltreché politici, ennesimo centone clerico-fascista sfornato dall'intellighenzia di regime in quella stagione d'interludio compresa tra passato e futuro, tra le memorie dei fasti d'ante-marcia e le storie dei fasti d'Etiopia. Dove l'omaggio di Berlutti al duce, già fante tra i fanti nella Grande Guerra, «uomo straordinario, mandato dalla Provvidenza per salvare e far grande l'Italia», si accompagnava all'elogio di san Francesco, che aveva dimostrato come si possa vivere «in pace e in letizia su questa terra, praticando i comandamenti di Gesù»[98].

Era esattamente il genere di discorsi che riuscivano indigesti a un fascista della prima ora

come Carlo Emilio Gadda. In una sua prosa del 1931, inclusa poi nella raccolta *Il Castello di Udine,* l'ingegnere-scrittore si faceva beffe di certe miscele di «macerismo» e di «sagrismo», caramellose macedonie da offrire in pasto a un'Italia dimentica della gloria del Piave, insidiosamente svirilizzata; «l'umile fante, come il poverello d'Assisi e i marron glacés, sono adattissimi per il boudoir di certe signore»[99]. Ma di là dai gusti di un Gadda in materia di francescanesimo o di marrons glacés, si fece allora conclamata la crisi di Giorgio Berlutti imprenditore. Nonostante i contributi finanziari che il Partito fascista continuava a versargli, la sua Libreria del Littorio precipitò lungo il piano inclinato dell'insolvenza e della bancarotta. Né l'aiutò a risollevarsi la scelta di Augusto Turati, segretario nazionale del PNF, di privilegiare un'altra azienda come casa editrice ufficiosa del partito: la Libreria d'Italia, proprietà dei chiacchierati banchieri Manzoni di Milano.

Secondo le denunce inoltrate da Berlutti al capo dell'Ufficio stampa di Mussolini, Lando Ferretti, dietro la protezione offerta dal bresciano Turati ai meneghini Manzoni stavano sordidi interessi privati. In ogni caso, i conti della Libreria del Littorio non migliorarono quando Giovanni Giuriati succedette a Turati alla segreteria del PNF. Neppure la salomonica decisione assunta dai vertici del partito nel 1930 - la fusione delle due imprese editoriali in concorrenza - bastò a risollevare le sorti della società di Berlutti. Ancor meno risolutivo riuscì l'operato come sindaco revisore dell'ex bancarottiere Emanuele Brunatto, la cui unica alzata d'ingegno consistette nel denunciare i Manzoni alla Procura del Re, facendoli arrestare per truffa. Rimessi in libertà, i Manzoni querelarono Brunatto per calunnia. A quel punto, i capi del PNF pensarono bene di consegnare la Libreria del Littorio al destino del fallimento[100].

Le sfortune imprenditoriali di Giorgio Berlutti - colui che per primo e per due volte aveva editorialmente scommesso sulla santità di padre Pio - valgono da metafora delle difficoltà in cui la devozione per il cappuccino versava all'inizio degli anni trenta. La metamorfosi delle stigmate eristiche in stigmate littorie non era bastata a controbilanciare l'effetto delle misure ordinate dal Sant'Uffizio all'indirizzo del frate di Pietrelcina e dei suoi fedelissimi. Ultima in ordine di tempo, una visita pastorale compiuta dal vescovo di Andria, monsignor Alessandro Macchi: amministratore *pro tempore* dell'arcidiocesi di Manfredonia, dopo che monsignor Gagliardi era stato infine costretto a dimettersi. Riferendone al Sant'Uffizio nel gennaio del 1930, monsignor Macchi aveva presentato l'ennesimo quadro a fosche tinte dell'ambiente religioso di San Giovanni Rotondo. Insopportabili le bizzoche che dal mattino alla sera ronzavano intorno a padre Pio con tanto di medicinali, abiti, profumi. Sfuggente la figura del cappuccino stesso, che interpellato a proposito di un eventuale suo trasferimento in altro luogo, si era stretto nelle spalle replicando: «me ne vado, ma declino ogni responsabilità». Scostumato Brunatto, che aveva ormai lasciato San Giovanni, eppure rimaneva tanto in auge presso padre Pio da «continuare a carpire somme vistose, specie dall'America, alle spalle del sedicente santo»[101]. Ce n'era abbastanza perché il papa in persona, Pio XI, raccomandasse al Sant'Uffizio di procedere senza ulteriori indugi alla rimozione del cappuccino dal convento garganico[102].

Una dozzina d'anni dopo il 20 settembre 1918, appariva lecito supporre che il culto di padre Pio si apprestasse a condividere la sorte di tante altre fiammate devozionali che avevano incendiato il Mezzogiorno d'Italia durante i secoli precedenti, salvo rimanere soffocate sotto il coperchio della repressione inquisitoriale. Ma in tutto questo, vi era qualcosa che gli avversari del frate non avevano messo in conto: la donchisciottesca personalità di Emanuele Brunatto, la sua formidabile dedizione verso padre Pio, la sua intraprendenza ai limiti della delinquenza. Parafrasando Benedetto Croce, potremmo dire: le sue sette vite di avventure, di fede e di passione[103].

NOTE al CAPITOLO SESTO

1. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 5, doc. 131: «Osservazioni sullo scritto: *Per amore di verità. Impressioni e deduzioni scientifiche sul Padre Pio da Pietralcina del dottor Giorgio Festa,* 6 aprile 1926».
2. *Ibid.*
3. F. CHIOCCI, *L'uomo che salvò Padre Pio* cit.
4. Si veda *supra,* capitolo l, p. 46.
5. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 4, doc. 127, e fasc. 5, doc. 148: il decreto di messa all'Indice del *Padre Pio* di Brunatto fu pubblicato sull'«Osservatore Romano» del 30 aprile 1926 e sugli «Acta Apostolicae Sedis», vol. XVIII, n. 5, maggio 1926, p. 186; quello relativo al *Padre* Pio di Cavaciocchi, *ibid.,* p. 308.
6. G. CAVACIOCCHI, *Padre Pio da Pietrelcina. Il fascino e la fama mondiale di un umile e grande francescano,* Casa editrice Giorgio Berlutti, Roma 1924; G. DE ROSSI [Emanuele Brunatto], *Padre Pio da Pietrelcina,* Casa editrice Giorgio Berlutti, Roma 1926.
7. A mia conoscenza, l'unica monografia che lo riguardi è il medaglione agiografico pubblicato da uno studioso dilettante, G. B. SPOSETTI CORTESELLI, *Giorgio Berlutti, cuore d'Italia e di Maremma,* Cooperativa Fani Servizi, Viterbo 2003.
8. Si veda G. TURI, *La «marcia su Roma» degli intellettuali,* in ID., *Lo Stato educatore Politica e intellettuali nell'Italia fascista,* Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 29 sgg. (cenni sul ruolo di Berlutti alle pp. 43-44).
9. ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 114, fasc. *Berlutti Giorgio:* informativa poliziesca anonima datata da Roma, u febbraio 1931.
10. *Ibid.*
11. Si veda B. MUSSOLINI, *Programma di governo. Commento di Giuseppe Bottai,* Giorgio Berlutti editore, Roma 1922.
12. Si veda in., *Un anno di governo fascista. Discorsi pronunciati alla Camera e al Senato,* Casa editrice G. Berlutti, Roma s.d. (1923); ID., *I discorsi agl'italiani,* Casa editrice G. Berlutti, Roma s.d. (1924).
13. Si vedano, rispettivamente, M. CARLI, *La mia divinità,* Società tipografica G. Berlutti, Roma 1923; A. PINZI, *Discorsi elettorali,* Giorgio Berlutti editore, Roma s.d. (1924); G. ACERBO, *I primi tre mesi della rivoluzione fascista,* Società tipografica G. Berlutti, Roma s.d. (1923); A. TURATI, *Ragioni ideali di vita fascista,* prefazione di B. Mussolini, Giorgio Berlutti editore, Roma 1926.
14. Si veda L. ZAMBARELLI, *Liriche francescane,* Casa editrice G. Berlutti, Roma 1923; S M. CUTELLl, *I leoni che ridono,* Casa editrice G. Berlutti, Roma 1923.
15. Per i contributi di Cutelli alla rivista teorica di Bottai, «Critica fascista», si veda A. J. DE GRAND, *Bottai e la cultura fascista,* Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 97 e 136; per le gesta dello stesso Cutelli quale teorico del razzismo (fondatore, tra il 1929 e il '38, dei periodici «Rivista internazionale di Diritto razziale», «La Nobiltà della Stirpe» e «Il Diritto razzista»), si veda M. FRANZINELLI, *L'amnistia Togliatti. 22 giugno 1946 colpo di spugna sui crimini fascisti,* Mondadori, Milano 2006, pp. 210-12.
16. Si veda V. DE GRAZIA, *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista. L'organizzazione del dopolavoro,* Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 228 sgg.
17. Si veda M. L. BETRI, *Leggere obbedire combattere. Le biblioteche popolari durante il*

fascismo, Angeli, Milano 1991, pp. 49 e 63; A. SCOTTO DI LUZIO, *L'appropriazione imperfetta. Editori, biblioteche e libri per ragazzi durante ilfascismo,* il Mulino, Bologna 1998, pp. 56-58.

18. Si veda G. LONGO, *L'Istituto nazionale fascista di cultura. Gli intellettuali tra partito e regime,* Antonio Pellicani editore, Roma 2000, pp. 51 sgg.; c. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia* cit., p. 438.
19. Si veda *Libreria del Littorio: inaugurazione della bottega di Roma,* Tipografia Ternavasio e Orazi, Roma 1927. Qualche elemento per la ricostruzione del contesto in F. CIARLANTINI, *Vicende di libri e di autori,* Ceschina, Milano 1931, pp. 96-97.
20. Si veda A. p. FORMIGGINI, *Dizionarietto rompitascabile degli Editori italiani, compilato da uno dei suddetti,* Formiggini, Roma 1928, p. 127. Qualche informazione sul ruolo di Berlutti come esegeta del pensiero mussoliniano in D. DE MASI (a cura di), *Libro e moschetto. Come il fascismo educava alla violenza,* La Nuova Frontiera, Roma 1972, pp. 7-8.
21. Sorprendentemente, né la figura di Berlutti, né la Libreria del Littorio vengono menzionati nella ricostruzione di M. GALFRÉ, *Il regime degli editori. Libri, scuola e fascismo,* Laterza, Roma-Bari 2005.
22. A. TURATI, *Prefazione,* in B. MUSSOLINI, *Diario della volontà; tratto dagli scritti del duce,* Bemporad, Firenze 1927, p. VII; e si veda poi *La dottrina fascista: ad uso delle scuole e del popolo,* Libreria del Littorio, Roma anno VIII (1929). Sul lavoro congiunto dell'accoppiata Turati-Berlutti, si veda C. GALEOTTI, *Mussolini ha sempre ragione. I decaloghi del fascismo,* Garzanti, Milano 2000, pp. 171-72.
23. A. GRAMSCI, *Lettere, 1926-1935,* a cura di A. Natoli e C. Daniele, Einaudi, Torino 1997, p. 580 (lettera a Tania Schucht, da Turi, 22 settembre 1930).
24. ACS, Mi, DGPS, DEE, ff.pp., 1927-44, busta 114, fasc. *Berlutti Giorgio*: informativa poliziesca anonima datata da Roma, 6 agosto 1928.
25. Lo stesso fiduciario di polizia criticava l'acquisto da parte di Berlutti di «un'automobile, per uso personale servizio» (*ibid.*).
26. G. CAVACIOCCHI, *Padre Pio* cit., pp. 7-8. Gli articoli di Cavaciocchi erano usciti sul «Messaggero» a partire dal 23 gennaio 1924.
27. I suoi ricordi di quell'esperienza sono raccolti in ID., *La compagnia della morte. Ricordi di un volontario della legione Cipriani,* prefazione di A. Labriola, Croce, Napoli 1898. Per una ricostruzione del contesto, si vcda G. OLIVA, *Illusioni e disinganni del volontariato socialista: la «legione Cipriani» nella guerra greco-turca del* 1897, in «Movimento operaio e socialista», 1982, n. 3, pp. 361-66.
28. Si veda E. V. CANNISTRARO, *La fabbrica del consenso. Fascismo e mass media,* Laterza, Roma-Bari 1975 (sul ruolo specifico di Cavaciocchi, si veda pp. 74-75).
29. Entro un'ampia bibliografia, mi accontento di rinviare a A. CAMPI, *Mussolini,* il Mulino, Bologna 2001; ID., *Mussolinismo,* in V. DE GRAZIA e S. LUZZATTO (a cura di), *Dizionario del fascismo,* vol. II cit., pp. 200-4.
30. Si veda G. CAVACIOCCHI, *Mussolini. Sintesi critiche,* Vallecchi, Firenze 1932.
31. Si veda P. *J.* GEARY, *Furta sacra* cit., pp. io sgg.
32. Seguo qui M. DE CERTEAU, *Hagiographie,* in *Encyclopacdia universalis* cit., vol. IX, p. 71.
33. Sulla quale si veda p. SCARAMELLA, *I santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del diciassettesimo secolo,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.
34. G. CAVACIOCCHI, *Padre Pio* cit., pp. 43 sgg. (la citazione alle pp. 54-55).

35. *Ibid.,* rispettivamente pp. 19, 22, 77.
36. *Ibid.,* pp. 30 sgg. (la citazione a p. 31).
37. *Ibid.,* pp. 70 e 75.
38. *Ibid.,* pp. 79-80.
39. *Ibid.,* pp. 19-21.
40. *Ibid.,* pp. 32-33.
41. ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Bruttano Emanuele:* da un'informativa del «n. 353» (Vincenzo Bellavia), a sua volta basata sopra un rapporto del sub-fiduciario «Pericle» (Pitigrilli), da Parigi, 1° ottobre 1936.
42. Queste prime informazioni sulle origini della sua carriera sono da trattare con cautela, in quanto ricavate da «un'autobiografia rimasta inedita» per opera di F. CHIOCCI, *L'uomo che salvò Padre Pio* cit., pp. 12-14.
43. ACS, MI, DGPS, DARG, cat. A4, busta 70, fasc. *Bruttano Emanuele:* le notizie sono tratte da una dettagliata nota del Servizio informazione militare (SIM), Roma, 3 giugno 1935
44. Come vedremo in un prossimo capitolo, un rapporto personale legava probabilmente Brunatto al capo della Polizia, Arturo Bocchini. Una pista documentaria potrebbe quindi venire in futuro dall'apertura agli studiosi, presso l'Archivio centrale dello Stato, del fondo personale di Bocchini, attualmente (2007) in corso di versamento.
45. Si veda G. PAGNOSSIN, *Il Calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 459.
46. Si veda J. M. DE BUJANDA (a cura di), *Index librorum prohibitorum* 1600-1966, vol. XI, Médiaspaul - Librairie Droz, Montréal-Genève 2002, p. 280 (ma sono errate le indicazioni biografiche sull'autore: «scrittore satirico e umoristico» nato a Roma nel 1861).
47. G. DE ROSSI, *Padre Pio* cit., pp. 12 sgg. (la citazione a p. 25).
48. *Ibid.* (le citazioni, rispettivamente, alle pp. 63, 137, 68).
49. *Ibid.,* pp. 82-86.
50. *Ibid.,* pp. 82-93.
51. *Ibid.* (le citazioni, rispettivamente, alle pp. 87, 134, 103).
52. *Ibid.,* p. 135.
53. *Ibid.,* p. 77.
54. *Ibid.,* pp. 95 e 77.
55. Si veda F. PELOSO, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 51 sgg.
56. Entro un'ampia letteratura, si veda soprattutto G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura,* il Mulino, Bologna 1997; M. INFELISE, *I libri proibiti da Gutenberg all'Encyclopédie,* Laterza, Roma-Bari 1999; M. GOTOR, *I beati del papa* cit.; G. CARAVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna,* Olschki, Firenze 2003.
57. La citazione è tratta da G. FRAGNITO, *Proibito capire. la Chiesa e il volgare nella prima età moderna,* il Mulino, Bologna 2005, p. 247; inoltre si veda A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande* cit. (in particolare, p. 194).
58. Si veda H. WOLF, *Storia dell'Indice. Il Vaticano e i libri proibiti,* Donzelli, Roma 2006, p. 56.
59. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 4, doc. 112: al memoriale di Brunatto, dal titolo *P. Pio da Pietrelcina,* è allegato un biglietto di accompagnamento del cardinale Gasparri, datato 27 giugno 1925.
60. Si veda F. PELOSO, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 44 sgg.
61. Spunti degni di nota in E. BONORA, *I «beati del papa»: note su politica e religione in*

età postridentina, in «Rivista di storia del cristianesimo», 2004, n. 2, pp. 405-14.

62. Si vedano i documenti riprodotti fotograficamente in F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. III, pp. 194 e 206.
63. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 5, doc. 161: lettera di De Lai a monsignor Nicola Canali, assessore del Sant'Uffizio, da Roma, 3 gennaio 1927.
64. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 2-5, *passim.*
65. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 6, doc. 177 (memoria datata Foggia, 24 dicembre 1928).
66. Sul fronte della diplomazia, si veda F. MARGIOTTA BROGLIO, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione,* Laterza, Bari 1966; sul fronte della cultura, G. TURI, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita. L'«Enciclopedia italiana», specchio della nazione,* il Mulino, Bologna 2002, pp. 80 sgg.; sul fronte dell'*intelligence,* M. FRANZINELLI, *Delatori. Spie e confidenti anonimi: l'arma segreta del regime fascista,* Mondadori, Milano 2001, pp. 114 sgg.
67. Si veda ID., *Il clero del duce, il duce del clero* cit., pp. 76-77.
68. Si veda padre MELCHIORRE DA BENISA, *Litterae de quarto Centenario ah Onlinis approvatione can[onica] celebrando,* in «Analecta Ordinis Minorum Capuccinorura», XLIV (1928), pp. 3 sgg.
69. Sulle fortune fasciste di padre Facchinetti, si veda soprattutto G. ISOLA, *Abbassa la tua radio, per favore… Storia dell'ascolto radiofonico nell'Italia fascista,* La Nuova Italia, Firenze 1990, pp. 143-68.
70. Si veda S. LUZZATTO, *Il corpo del duce* cit.; F. BONACINA, *La salma nascosta. Mussolini a Cerro Maggiore dopo piazzale Loreto (1946-1957),* Comune di Cerro Maggiore, Cerro Maggiore (Mi) 2004.
71. Si veda P. BRUNI, *Giuseppe Caradonna* cit., pp. 108-10.
72. Sulla forza, ma anche sui limiti del potere del «ras» Caradonna in Capitanata a partire dal 1926, si veda R. COLAPIETRA, *La Capitanata nel periodo fascista (1926-1942),* Amministrazione provinciale di Foggia, Foggia 1978, pp. 21 sgg.; L. PONZIANI, *Il fascismo dei prefetti. Amministrazione e politica nell'Italia meridionale. 1922-1926,* Donzelli, Roma 1995, pp. 111-12.
73. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-31, busta 316, fasc. Foggia, sottofasc. San Giovanni Rotondo, *Agitazione contro lallontanamento di Padre Pio da Pietralcina:* rapporto datato da Roma, 13 aprile 1929.
74. La trama criminale aveva avuto per protagonista un canonico di San Giovanni Rotondo, don Giovanni Miscio, che aveva estorto denaro alla famiglia Forgione minacciando di pubblicare un libro infamante su padre Pio: si veda Y. CHIRON, *Padre Pio. Le stigmatisé* cit., pp. 175-76.
75. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-31, busta 316, fasc. Foggia, sottofasc. San Giovanni Rotondo, *Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietralcina:* da Foggia, 19 aprile 1929.
76. *Ibid.*
77. Le citazioni seguenti sono tratte da A. BALDTNI, *Lascia stare i santi,* in «Corriere della Sera», 30 giugno 1925. Il testo verrà ripreso (con piccoli tagli), sotto il titolo *Sangiovanni Rotondo* (1925), in ID., *Italia di Bonincontro,* Sansoni, Firenze 1940, pp. 152-57.
78. R. BACCHELU, *Colloquio con uno che un giorno sarà forse sugli altari* (1929), in A.

MOTTA (a cura di), *Scrittori per Padre Pio,* Interlinea edizioni, Novara 1999, pp. 23-25.

79. Si veda *infra,* capitolo IX, pp. 322 sgg.
80. Sul gruppo dei giovani triestini trapiantati a Firenze nell'età delle riviste, si veda R. PERTICI (a cura di), *Intellettuali di frontiera Triestini a Firenze (1900-1950),* Olschki, Firenze 1985.
81. Spunti critici in A. D'ORSI, *La cultura a Torino tra le due guerre,* Einaudi, Torino 2000, pp. 127 sgg.; G. TURI, *Casa Einaudi. Libri uomini idee oltre il fascismo,* il Mulino, Bologna 1990, pp. 105-6; L. MANGONI, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta,* Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 60 e *passim.*
82. Si veda A. DÖBLIN, *Berlin Alexanderplatz Storia di Franz Biberkopf,* introduzione e trad. it. di A. Spaini, Modernissima, Milano 1930; F. KAFKA, *Il processo,* versione e prefazione di A. Spaini, Frassinelli, Torino 1933.
83. Rimaneggiato e ripubblicato come novella, nel numero del 13 agosto 1934, su «Il Popolo Nuovo, Settimanale fascista» di Foggia, l'articolo di Spaini avrebbe vinto quell'anno il Premio Gargano.
84. Si veda A. ARA e C. MAGRIS, *Trieste. Un'identità di frontiera,* Einaudi, Torino 1982, pp. 56 sgg.
85. Com'egli stesso ricorderà nelle sue pagine di memoria: si veda A. SPAINI, *Autoritratto triestino,* Giordano editore, Milano 1962, pp. 267 sgg
86. ID., *Visita a Patire Pio, figlio di San Francesco,* in «Il Resto del Carlino», 5 maggio 1931.
87. *Ibid.*
88. Si veda ID., *Il teatro tedesco,* Treves, Milano 1933.
89. ID., *Visita a Padre Pio* cit.
90. *Ibid.*
91. Qualche spunto al riguardo in E. J. HOBSBAWM, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale* cit., pp. 93-94.
92. La vicenda di Donato Manduzio e degli ebrei di San Nicandro è stata magnificamente ricostruita da una storica francese delle religioni mesopotamiche, E. CASSIN, *San Nicandro: histoire d'une conversion,* Plon, Paris 1957.
93. Si veda J. M. DE BUJANDA (a cura di), *Index librorum* cit., rispettivamente pp. 203 e 280.
94. A. BRUERS, *L'Indice dei libri proibiti,* in «Gerarchia. Rivista politica», IX, dicembre 1929, n. 12, p. 1032.
95. Si veda ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 114, fasc. *Berlutti Giorgio:* informativa del «n. 35» (Bice Pupeschi), Roma, 18 agosto 1928.
96. Si veda s. COLARIZI, *L'opinione degli italiani sotto il regime,* 1929-1943, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 83 sgg.
97. Si veda ACS, MI, DGPS, DPP, Materia, busta 271, fasc. *«Libreria del Littorio»: Appunto per S E. il Capo del Governo,* n febbraio 1931.
98. G. BERLUTTI, *Il cuore d'Italia,* Libreria del Littorio, Roma 1930, pp. 9 c 235.
99. C. E. GADDA, *Impossibilità di un diario di guerra,* in «L'Ambrosiano», 7 dicembre 1931: poi in ID., *Romanzi e racconti,* Milano, Garzanti 1988, vol. I, pp. >36-37.
100. L'intera mia ricostruzione si basa sulle carte contenute in ACS, MI, DGPS, DPP, Materia, busta 271, fasc. *«Libreria del Littorio».*
101. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pictrclcina, fasc. 6, doc. 182 (relazione datata Andria, 29 gennaio 1930).

102. Si veda *ibid.,* doc. 183 (appunto manoscritto ad uso del segretario del Sant'Uffizio, 6 febbraio 1930).
103. Si veda B. CROCE, *Vite di avventure, di fede e di passione,* Laterza, Bari 1936.

Capitolo settimo

«Novello Rasputin»

1. Il giorno del giudizio.

«Per devozione verso Padre Pio, Bologna è la prima fra le città d'Italia», scrisse Alberto Spaini nel suo reportage su San Giovanni Rotondo, pubblicato dal «Resto del Carlino» il 5 maggio 1931[1]. Frase di circostanza, buttata li per richiamare l'attenzione e vellicare l'orgoglio dei lettori felsinei? Non si direbbe. Gli indizi concordano nel designare Bologna come una capitale del culto di padre Pio. E il primo a lamentarsene era allora l'arcivescovo della città, il cardinale Nasalli Rocca, nella sua corrispondenza con la congregazione del Sant'Uffizio. Nonostante i moniti più volte pubblicati sul bollettino della diocesi, continuava a registrarsi in città una «notevole propaganda per andare al P. Pio»[2].

Fra le ragioni che spiegano il successo del culto garganico all'ombra delle Due Torri va annoverato il fatto che l'uomo forte di San Giovanni Rotondo, l'ex podestà Francesco Morcaldi, aveva compiuto a Bologna i propri studi universitari, conservandovi un buon numero di amici. Sul maggiore quotidiano della città, Morcaldi stesso pubblicò fervidi omaggi al frate di Pietrelcina[3]. Altri articoli del «Carlino» erano usciti a firma di Giuseppe Cavaciocchi, tratti dal suo libro del '24 su *Padre Pio da Pietrelcina*[4]. Altri ancora erano stati pubblicati con una firma pseudónima dietro cui stava Emanuele Brunatto[5]. Bolognese era Riccardo Bacchelli, che abbiamo incrociato mentre partecipava ai lettori della «Stampa» tutta la sua emozione di pellegrino a San Giovanni. E bolognese era un oscuro poligrafo con trascorsi da libero muratore, Alberto Del Fante, che fra 1931 e '32 dedicò a padre Pio due agiografie particolarmente doviziose[6], subito fulminate dall'interdetto del Vaticano[7].

Che magnifico esempio di convertito, questo Del Fante! Nella Firenze dei primi anni venti, da dirigente dell'Associazione nazionale combattenti, egli aveva animato la fugace esperienza di un periodico rappresentativo dell'anima più anticlericale del primo fascismo: l'«Italia laica», sulle cui colonne faceva capolino quasi a ogni pagina il motto di Voltaire, *écraser l'infâme.* Là si era potuto leggere alcuni giudizi particolarmente corrosivi intorno a Giovanni Papini e al suo mistico bestseller, *Storia di Cristo,* accostato al bestseller erotico di Pitigrilli *Cocaina* come un «segno dei tempi», esempio uno e bino di «decadenza interiore e fisiologica»[8]. E là, per la penna di Del Fante, ci si era fatti beffe della stampa locale o nazionale che aveva il coraggio di strombazzare vita e miracoli di un «certo fratuncolo» di nome padre Pio: «il quale ha lo straordinario potere di olezzare di giglio, di far mutare le gambe di legno in gambe di carne, di far tornare la vista ai ciechi, di guarire i cronici, di rinsavire gli imbecilli, di far crescere i capelli ai calvi, di far tornare vergini le cocottes, di far bere acqua ai beoni, di mutare i lupi in agnelli, e chi più ne ha più ne metta»[9].

Ma nell'autunno del 1930, proprio una guarigione mirabile aveva fatto di Del Fante un apostolo dell'altro Cristo. Era stato quando l'intercessione di padre Pio ne aveva risanato il nipote Enrico, che i medici di Bologna disperavano di salvare; immediatamente, lo zio aveva reso pubblici sia l'ennesimo miracolo del cappuccino, sia la propria conversione[10].



Dopodiché le due agiografie scritte da Del Fante - ridondanti non solo di guarigioni e di conversioni, ma di stigmate e di profumi, di apparizioni e di bilocazioni, di perdoni e di profezie - avevano contribuito ad attirare sul frate di Pietrelcina l'entusiasmo devozionale di non pochi bolognesi: una settantina dei quali avrebbero posato, l'8 novembre 1931, davanti all'ingresso del convento di Santa Maria delle Grazie, per una foto-ricordo del loro pellegrinaggio nel Gargano. Intanto, Morcaldi e i fedelissimi locali di padre Pio si erano fatti in quattro per tenere alta la tensione intorno al convento, ventilando il consueto spauracchio di un trasferimento coatto. Durante la primavera di quell'anno, l'ex podestà e una ventina di abitanti di San Giovanni furono identificati dalla polizia e denunciati all'autorità giudiziaria per violenza privata: erano accusati di avere forzato nottetempo la porta del convento, per trasformarsi una volta di più in pretoriani del fraticello inviso al Sant'Uffizio[11].

La primavera del '31 segnò il culmine della persecuzione vaticana contro padre Pio da Pietrelcina. Sotta la spinta di una varietà di fattori - la campagna di stampa avviata dal «Resto del Carlino» e rilanciata da Del Fante; le manovre ricattatorie di Brunatto, che minacciava di pubblicare i suoi dossier sulla corruzione ecclesiastica[12]; il riaccendersi delle passioni sangiovannesi intorno al crocifisso vivo - le gerarchie romane scatenarono contro il culto di padre Pio un'offensiva che poterono sperare decisiva. In marzo, il convento di Santa Maria delle Grazie venne sottratto alla gestione della provincia cappuccina di Foggia, passando sotto l'amministrazione diretta della Curia generalizia[13]. In aprile, Pio XI chiese al Sant'Uffizio di interessare il nuovo segretario di Stato, cardinale Eugenio Pacelli, e il nunzio d'Italia, per conoscere l'opinione del governo - «specialmente di Mussolini» - circa le «agitazioni popolari in favore del P. Pio»[14]. All'inizio di maggio monsignor Macchi, reponsabile *ad interim* della diocesi di Manfredonia, suggerì alla Suprema Congregazione di annientare la persistente vitalità del culto garganico («mi assicurò il postino che giungono a P. Pio continuamente vaglia con denaro») attraverso un pacchetto di misure draconiane: interdizione a padre Pio di confessare le donne, di scrivere lettere, di accedere al parlatorio; proibizione ai frati di avvicinare il confratello stigmatizzato[15].



Il giorno del giudizio arrivò il 13 maggio 1931. Dietro proposta del Sant'Uffizio, il papa ordinò che il cappuccino venisse sollevato da quasi tutte le facoltà del sacerdozio. In pratica, Pio XI ne dispose la sospensione *a divinis.* A padre Pio restò riconosciuto soltanto il diritto di dire messa, ma «in sacello interiori privatim et non in Ecclesia pubblica»: non nella chiesa del convento, aperta ai laici, bensì nella cappella interna, accessibile ai soli frati[16]. Vietata la confessione dei penitenti, compresi i colleghi di saio. Vietato l'insegnamento ai seminaristi. Vietata la direzione spirituale. Entro fine maggio, per linea gerarchica le decisioni del papa furono trasmesse dal segretario del Sant'Uffizio al ministro generale dell'ordine cappuccino, da questi al ministro provinciale di Foggia, e da quest'ultimo al diretto interessato, mentre l'«Osservatore Romano» ne informava la comunità ecclesiale[17]. Per i due anni successivi - sino all'estate del 1933 - padre Pio condurrà una vita appena più libera che non quella di un prigioniero del chiostro.

La protesta delle popolazioni locali fu troppo pronta e massiccia, nel giugno del '31, per derivare dalla sola iniziativa di un pugno di fanatici. Ai primi telegrammi, inviati alla Curia generalizia dagli ex combattenti e dai mutilati di guerra di San Giovanni Rotondo[18], si aggiunsero presto le petizioni collettive. Ebbe luogo allora uno spettacolo singolare. In un paese com'era l'Italia del 1931 - che il regime fascista non aveva certo addestrato a levare la voce - migliaia di uomini e donne si sollevarono contro il Vaticano, apponendo la loro firma di semianalfabeti in calce alla richiesta di vedersi restituito padre Pio. A San Giovanni Rotondo i firmatari furono circa 2300; a San Marco in Lamis non meno di duemila, e quasi altrettanti a Pietrelcina. Tra i pochi protestatari sangiovan- nesi la cui grafia risultava sicura, inauguravano l'elenco delle firme il podestà, il pretore, il segretario politico del PNF, ma spiccavano anche i nomi delle maestre della scuola elementare: Angela Serritelli, «segretaria del Fascio femminile», Nina Campanile, Elvira Serritelli, Maria Pompilio, Filomena Campanile, altrettante fedelissime del cappuccino con le stigmate[19].

Qualche mese dopo, gli orfani di padre Pio provarono a buttarla in politica. Rivolgendosi al Sant'Uffizio, i dirigenti della sezione combattentistica sangiovannese - in testa Ettore Fiorentino, già protagonista della sanguinosa giornata del 14 ottobre 1920 - argomentarono i meriti storici di padre Pio nel propiziare il trionfo garganico del clerico-fascismo. «Raccolti all'ombra del tricolore», i reduci ricordarono come quel vessillo fosse stato «benedetto» da padre Pio nel pieno del biennio rosso, «mentre sulla piazza imperversava la satanica gazzarra bolscevica»; undici anni dopo, ancora la brava gente di San Giovanni non reclamava altro che pace, quale soltanto le sapeva dare l'«umile seguace di S. Francesco»[20]. Ma appelli del

genere non sembrarono scalfire la determinazione del Vaticano. Fin dal giugno di quel 1931, davanti alla prima ondata di proteste in difesa di padre Pio, Pio XI aveva ordinato di «non tenerne conto, […] essendo indebite intramettenze di fronte all'autorità ecclesiastica»[21]. Né sortirono alcun effetto i telegrammi o le lettere dei fedeli che in privato scrissero al Sant'Uffizio, da Genova o da Trieste, da Castiglione delle Stiviere (Mantova) o da San Martino in Pensilis (Campobasso). Questa volta, la Chiesa di Roma pareva decisa a farla finita[22].

2. Nel cerchio di ferro.

L'accanimento del Vaticano contro un «buon cappuccino il quale vive in un paesetto delle Puglie, circondato da grande venerazione di popolo», stupiva un prete romano che era stato lui stesso colpito - per ragioni molto diverse - dai fulmini del papa: don Ernesto Buonaiuti. «Non si capisce perché il Santo Ufficio, istigato da quel grossolano uomo che è p. Gemelli, ha cominciato ad osteggiarlo e a perseguitarlo con tutti i mezzi a propria disposizione. […] È così strano e permaloso questo nostro mondo ecclesiastico!», glossava lo scomunicato professore di storia del cristianesimo in una sua lettera del 29 giugno 1931[23] (mentre si preparava, con pochissimi altri docenti universitari del Regno, a negare il giuramento di fedeltà al regime fascista)[24]. Ma a ben vedere, di strano in tutto ciò vi era poco. Non era strana la simpatia provata per il culto di padre Pio da un sacerdote come Buonaiuti, che sognava da sempre di coinvolgere nel misticismo la comunità dei credenti[25]. Né era strana la persistente ostilità del Sant'Uffizio per il cappuccino del Gargano, in una stagione durante la quale il programma accentratore e autoritario di Pio XI si andava scontrando sempre più frontalmente con una diversa tendenza del laicato: con l'aspirazione a una Chiesa meno istituzionale e gerarchica, più mistica e comunitaria[26].

Neppure le spie del regime trovarono in tutto ciò qualcosa di cui stupirsi. Un fiduciario della Polizia politica ottimamente inserito negli ambienti cattolici - il giornalista Arrigo Pozzi, già vicedirettore del bolognese «Avvenire d'Italia», poi collaboratore del «Corriere della Sera»[27] - si premurava di spiegare le disgrazie del «famoso padre Pio» con l'alleanza tra due chierici meneghini, papa Ratti e padre Gemelli[28]. Per quanto il rettore dell'Università cattolica negasse pubblicamente di avere mai incontrato il frate di Pietrelcina, il fiduciario era in grado di informare il capo della polizia, Arturo Bocchini, fin sui dettagli del viaggio di Gemelli a San Giovanni Rotondo e della sua diagnosi riguardo all'origine isterica delle stigmate di padre Pio. E l'informatore era in grado di precisare come «una parte dei Francescani» non avesse perdonato padre Gemelli per la diagnosi infamante[29]. Tempo dopo, nel 1933, un'altra spia del regime avrebbe attribuito all'«esa- sperazione dell'ambiente… bizzochero» per la «guerra da lui fatta a Padre Pio» (oltreché alla sua dispotica gestione della Cattolica) un visibile rovescio nelle fortune vaticane di Gemelli: la cui speranza di vestire la porpora cardinalizia sarebbe sembrata, a quel punto, niente più che un'illusione[30].

Nonostante il giro di vite imposto dal Sant'Uffizio nel maggio del '31, la partita - o la guerra - intorno a padre Pio non si era conclusa una volta per tutte. Al contrario, proprio durante il periodo di applicazione delle misure più restrittive del suo ministero sacerdotale, una serie di avvicendamenti in Vaticano creò le premesse per un'evoluzione nell'atteggiamento della Chiesa rispetto al culto garganico. La morte del cardinale Merry Del Val liberò la poltrona di segretario del Sant'Uffizio, sulla quale si accomodò il cardinale Sbarretti: l'ex responsabile

della congregazione del Concilio, attento alle ragioni di padre Pio. Ai vertici della Concistoriale, il cardinale De Lai lasciò il posto al cardinale Rossi: il carmelitano scalzo che aveva compiuto con scrupolo, ma con indulgenza, le procedure inquisitoriali del 1921, e che i devoti del frate cappuccino giudicavano ormai acquisito alla loro causa[31]. Quanto al contesto locale, il più ostinato fra i detrattori di padre Pio, l'arcivescovo di Manfredonia Pasquale Gagliardi, aveva infine sgombrato il campo. Dopo l'*interim* di monsignor Macchi, la cattedra episcopale era stata occupata da una personalità totalmente estranea alle consorterie pugliesi: un sacerdote di origini amalfitane, monsignor Andrea Cesarano, che aveva servito per oltre un decennio presso la delegazione apostolica di Istanbul[32].

La Chiesa essendo un'istituzione troppo sapiente per affidarsi al volgare meccanismo dello *spoils system,* nessuno di questi avvicendamenti ebbe un impatto immediato sul destino di padre Pio. Del resto, non erano venute meno le motivazioni profonde per cui il Vaticano aveva cercato di soffocare sul nascere gli eccessi devozionali intorno alla figura dell'*alter Christus*: a cominciare dalla diffidenza per la religiosità popolare, che spingeva allora un influente funzionario della segreteria di Stato, monsignor Giovan Battista Montini, a considerare con sospetto perfino i miracoli di Lourdes[33]. Ma altri indizi provenienti da Roma attestavano preoccupazioni diverse. Così l'approdo felice della causa di canonizzazione di Gemma Galgani, la suora mancata la cui corrispondenza spirituale aveva talmente colpito il giovane padre Pio da spingerlo al plagio mistico[34]. E pur vero che nel momento stesso in cui firmò il decreto di beatificazione della ragazza di Lucca, Pio XI scelse di non menzionarne affatto le stigmate, a riprova della cautela con cui la Chiesa continuava a muoversi sul terreno del prodigioso e del soprannaturale[35]. Nondimeno, quando - il 14 maggio 1933 - Gemma venne ufficialmente annoverata dal papa nell'elenco dei beati, i devoti del cappuccino con le cinque piaghe ebbero ragione di sperare in tempi più fausti anche per lui.

I principali promotori della fama di santità di padre Pio cercavano intanto di adoperarsi come meglio sapevano. A Roma, il dottor Giorgio Festa diede alle stampe un ponderoso volume, intitolato *Tra i misteri della scienza e le luci della fede*, dove le cinque stigmate venivano descritte ad una ad una, millimetro per millimetro: centinaia di pagine intorno al doloroso portento di una cristomimesi paragonabile soltanto, nella storia cristiana, a quella di san Francesco[36]. Prima di risolversi a pubblicare il libro senza autorizzazione ecclesiastica, Festa ne aveva mostrato il dattiloscritto al segretario di Stato vaticano, il cardinale Gasparri, che di proprio pugno aveva scritto al cardinale Sbarretti, segretario del Sant'Uffizio, per sollecitarlo (senza successo) a concedere l'*imprimatur*. Nella circostanza, Gasparri si era lasciato sfuggire un commento riservato quanto schietto intorno all'annosa questione delle stigmate di padre Pio: «Io sono proprio del parer tuo: io non credo ad una impostura dolorosa che dura da 14 anni?!»[37].

A Bologna, il neofita Alberto Del Fante prese a tessere una trama familiare e amicale di individui che a diverso titolo si ritenevano miracolati da padre Pio: gente umile o agiata, donne o uomini alcuni dei quali ci capiterà di incontrare nuovamente, come la ricamatrice Carolina Giovannini, il geometra Ubaldo Cuppini, il possidente Antonio Tonelli (cognato di Del Fante), e inoltre Federico Abresch, un fotografo di origine tedesca che teneva bottega sotto il centralissimo portico del Pavaglione. Le modalità di *merchandising* delle agiografie di Del Fante testimoniavano della spregiudicatezza di questa lobby devota, che non esitava a diffondere cartoline pubblicitarie dove si leggevano slogan come «Padre Pio, la creatura più discussa dei nostri giorni», o la domanda: «Padre Pio è un santo? L'autore ve lo dirà»[38]. A fronte di un'attività promozionale di tal genere, inutile sorprendersi del velenoso trafiletto con

cui il quotidiano della Santa Sede, l'«Osservatore Romano», informava i propri lettori che una copia numerata del libro di Del Fante, *Per la Storia. Padre Pio da Pietrelcina, il primo sacerdote stigmatizzato,* era stata effettivamente «inviata al Santo Padre», ma «tosto respinta al mittente»[39].



Nel frattempo, Emanuele Brunatto andava conducendo tutto un gioco al rialzo intorno alla pubblicazione di un libro-scandalo sui nemici di padre Pio. Il volume doveva chiamarsi *Lettera alla Chiesa,* e minacciava di contenere non soltanto le informazioni raccolte dal sedicente professor De Felice sui misfatti di preti e pre- tucoli del Gargano, ma anche esplosive rivelazioni sulla vita d'anticamera - e d'alcova - di alti dignitari del Vaticano[40]. Seguirono vicende rocambolesche di documenti originali e di bozze tipografiche che Brunatto nascose in qualche angolo della Germania, e che il suo amico-nemico Morcaldi pensò bene di trafugare, per consegnarle alle autorità ecclesiastiche in cambio della promessa di liberare padre Pio. L'operazione riuscì per le bozze di stampa della *Lettera alla Chiesa,* che Morcaldi trasmise alla nunziatura apostolica di Monaco di Baviera, che a sua volta le inoltrò al Vaticano per valigia diplomatica. Ma quanto alla documentazione originale su cui il volume si fondava, invano l'ex podestà di San Giovanni Rotondo si illuse di averla rimessa ai due fiduciari del cardinale Rossi, un padre camilliano e un carmelitano scalzo, che l'avevano presa in consegna nel buio della chiesa romana di San Pancrazio. Più abile di Morcaldi, Brunatto si era preso cura di occultare i veri originali, sicché il Vaticano non era entrato in possesso che di copie anastatiche[41].

L'intrigo andò avanti per mesi, dall'autunno del 1932 alla primavera del '33, coinvolgendo fra gli altri il nuovo arcivescovo di Manfredonia, monsignor Cesarano, e il massimo protettore politico di padre Pio, l'onorevole Caradonna. Con Brunatto - il quale, dopo il fallimento della Libreria del Littorio, aveva lasciato l'Italia e preso dimora a Parigi - sempre capace di alzare il prezzo, e che minacciava di pubblicare il libro-scandalo direttamente nella lingua di Voltaire, sotto il titolo *Les Antéchrists dans l'Eglise du Christ.* E questa volta, oltre a don Orione[42], fu padre Pio stesso a impugnare la penna per scrivere al suo pupillo una lettera di censura:

> Non voglio ottenere la mia liberazione o riabilitazione con atti che ripugnano, che fanno arrossire il più volgare delinquente. […] Non posso assolutamente permettere che tu mi difenda o cerchi di liberare col gettare fango e quale fango in faccia a persone che io, tu e tutti abbiamo un sacrosanto dovere di rispettare. La tua difesa è per me un vero disonore e non voglio, ripeto, ottenere, se anche fosse possibile, la mia liberazione e le facoltà che mi sono state tolte, con simili mezzi. Tu con la malaugurata stampa di detto libro, oltre a tutto il male di cui sarai cagione, verrai a peggiorare certamen te le condizioni di tutti coloro che tu vuoi difendere[43].

Poi, quasi imprevisto, lo *showdown*. Senza che Brunatto fosse stato ridotto a più miti consigli, le autorità vaticane decisero - unilateralmente, se così si può dire - di rilasciare la

presa intorno alla persona di padre Pio. Il 13 luglio 1933, il Sant'Uffizio comunicò alla Curia generalizia la fine dei provvedimenti più restrittivi delle sue facoltà sacerdotali. La Suprema motivò il gesto di clemenza come una grazia accordata al cappuccino per l'Anno Santo straordinario del '33[44]. In realtà, la svolta fu piuttosto dovuta all'influenza dell'arcivescovo Cesarano, che subito dopo l'accesso alla cattedra episcopale di Manfredonia mostrò di considerare padre Pio una risorsa, non un problema, nella vita pastorale della diocesi garganica[45]. Fatto sta che a partire dall'estate del '33 il frate si vide restituito il diritto di celebrare la messa nella chiesa del convento, aperta ai fedeli. Una decina di mesi più tardi, nella primavera del '34, padre Pio recuperò la facoltà di confessare i penitenti laici oltreché i colleghi di saio. Pur restando in vigore le disposizioni disciplinari che gli erano state imposte nel lontano 1923, compreso il divieto di qualunque contatto fisico con le pie donne, la fase più terribile della persecuzione poteva dirsi conclusa. Il frate con le stigmate non era più un prigioniero.

Lungo la strada per San Giovanni poterono dunque tornare a incamminarsi - sulla scia dei pellegrini anonimi, e magari confusi con loro - personaggi variamente altolocati nel mondo laico o nella comunità ecclesiale, i cui nomi faranno l'orgoglio degli agiografi di padre Pio: il generale Francesco De Pinedo, l'ingegnere Umberto Nobile, la pedagogista Maria Montessori, il principe Mario Colonna, la contessa Virginia Silj, sorella dell'omonimo cardinale e cognata del cardinale Gasparri. Ma lo storico della vita religiosa nell'Italia fascista è soprattutto interessato a una visita che padre Pio ricevette durante l'autunno del '34. Vincendo nell'animo suo non poche remore, per quanto immaginava o sapeva del frate di Pietrelcina, giunse allora a San Giovanni Rotondo il sacerdote forse più colto e più inquieto sul quale la Chiesa di Pio XI potesse contare: don Giuseppe De Luca[46]. Eccolo il prete lucano, l'attento lettore di Buonaiuti, il raffinatissimo studioso di storia della spiritualità cristiana, il collaboratore fisso dei cattolici fiorentini raccolti intorno alla rivista «Il Frontespizio», l'animatore infaticabile della casa editrice Morcelliana di Brescia, eccolo salire i tornanti del Gargano, bussare alla porta del convento dei cappuccini, incontrare padre Pio, restarne folgorato.

La lettera con la quale, di ritorno a Roma, De Luca descrisse la visita all'amico Papini, è una testimonianza così accattivante sopra la discesa del divino nell'anima e nel corpo di padre Pio, che meriterebbe di essere citata per intero. Qui basti riportarne il seguente passo, dove ogni parola conta:

> Padre Pio, caro Papini, è un cappuccino *malingre* e ignorante e molto meridionalmente grosso: e tuttavia (badi che oltre a confessarmici ho mangiato con lui e con lui mi son trattenuto molto) e tuttavia ha con sé Iddio, quel Dio tremendo che noi intravediamo in fantasia, e lui ha nell'anima, caldissima insostenibilmente, e nella carne che ne trema sempre, piagata e ora più ora meno, come sotto raffiche sempre più forti, gemente atrocemente. Proprio ho veduto che cosa sia il «santo», non dell'azione ma della passione: che pratica Iddio. Un uomo di così scarsa intelligenza mi ha dato due, tre parole che io non avrei trovato mai sul labbro d'altri «uomini»: e nemmeno (e questo è più duro a portare) nei libri della Chiesa. […] Non è la clinica «spirituale» ordinaria; né c'è, d'altra parte, miracoloso e clamoroso e vistoso straordinario: c'è la «intelligentia spiritualis» che è dono gratuito di Dio. E c'è una passione, anche umana, per Iddio, caro Papini, che è cosa d'una bellezza e d'una rapinosa dolcezza che io non le dico. Né amore di donna né amore di idee son nulla di comparabile, anche perché son cose che oltre un segno, più o meno vicino o lontano, non vanno: mentre la passione per Iddio, non so come sia, arde e più arde più trova da ardere. Questo «sentimento» d'un Dio e d'un uomo che si sono incontrati così, io l'ho avuto con certezza[47].

La testimonianza di De Luca trae un supplemento di interesse dal fatto che il sacerdote, nella lettera stessa in cui partecipò a Papini le proprie emozioni per l'incontro con padre Pio, non nascose persistenti riserve intorno all'*entourage* del frate cappuccino: «c'è storie molto sporche di preti paesani». Anzi, don De Luca sottoscrisse come opportune le misure

disciplinari che ancora facevano di padre Pio un osservato speciale: «il S. Uffizio non l'ha condannato; soltanto, lo ha posto entro un cerchio di ferro, che non è male - nel nostro tempo volgare - che ci sia e lo difenda da americanistiche pubblicità e concorsi da santuario dei miracoli»[48].

Quasi trent'anni dopo il suo pellegrinaggio garganico del 1934, De Luca avrebbe pubblicamente fustigato, dalle colonne dell'«Osservatore Romano», l'atmosfera miracolistica che circondava luoghi di culto come San Giovanni Rotondo, e sarebbe giunto a proiettare fin sulla persona di padre Pio il sospetto di atteggiamenti truffaldini. Ma questa sarebbe stata, appunto, storia di poi: la storia di un prete asceso nel frattempo ai piani alti dei Palazzi Apostolici, interlocutore privilegiato di papa Giovanni XXIII[49]. Per il momento, nella prosa di un'Italia fascista ch'egli sentiva abbisognare più che mai della poesia spirituale della Chiesa, l'erudito sacerdote poteva ben essere tentato di riconoscere nello zotico cappuccino l'incarnazione di quanto più egli andava cercando nella tradizione cristiana, «le fontane della pietà»[50]: la vita sacramentale e la partecipazione al sacrificio, l'abnegazione e la trasfigurazione, l'amore per il prossimo e la comunione dei santi («di qui a quattrocent'anni, i santi vissuti dal 1850 al 1930 e che noi nemmeno conosciamo, saranno loro la testimonianza vera e gloriosa di questo tempo cristiano», aveva scritto don De Luca sul «Frontespizio» del novembre '33)[51].

Forse, non va ritenuto un caso neppure quello per cui il prete lucano pensò di condividere con Giovanni Papini la confidenza del suo incontro con padre Pio. In effetti, di là dal proseguimento di un dialogo ormai ultradecennale[52], per De Luca scriverne a Papini doveva significare più ancora che presentare un *alter Christus* all'autore della *Storia di Cristo.* Significava l'intenzione di mettere in contatto - e il tentativo di far entrare in risonanza - la pietà concretamente praticata da un frate in un angolo sperduto delle Puglie con la pietà astrattamente letteraria di certo blasonato cattolicesimo di Toscana, quello stesso, in fondo, che si esprimeva nelle pagine del «Frontespizio». Significava la volontà di perorare un'idea di Chiesa in qualche modo antiborghese, Chiesa pulita perché terra terra, ricca perché semplice, popolare perché umile, generosa perché povera. Significava, al limite, lo sforzo di recuperare quanto andava salvato di un'esperienza religiosamente sterile com'era stata la vicenda culturale di Strapaese: l'intuizione secondo cui il futuro migliore dell'Italia fascista andava modellato sul passato migliore dell'Italia cattolica.

«Bisogna attaccarsi disperatamente al cattolicesimo», raccomandava allora uno scrittore toscano della nuova generazione, Romano Bilenchi, mentre cercava di definire - con Berto Ricci e altri reduci strapaesani - un universo di valori che fosse proprio del fascismo-religione[53]. E precisamente in un racconto pubblicato da Bilenchi nell'aprile 1933, *I pazzi,* è riconoscibile l'epifania letteraria di una specie di padre Pio. I pazzi del racconto sono due fratelli, Ardito e Ada, figli di un falegname della campagna senese: lui un avventuriero senza tetto né legge, lei una bambinaia poco affidabile, due vite sospese nell'Italia stralunata del primo dopoguerra. Le peregrinazioni giovanili di Ardito, delle quali l'intero paese favoleggia, gli hanno lasciato sul corpo una segnaletica ambigua: tatuaggi raffiguranti draghi, palazzi, negri, cinesi e, sulla schiena, un lungo pugnale. Mentre le scappatelle extraconiugali di Ada, severamente accolte in paese, l'hanno posta in contatto con un corpo diverso. È un corpo inequivoco e salvifico, fatto di sole stigmate: «Ho visto Gesù. La faccia no, soltanto i piedi e le mani. Mi avevano incolpato di amare un prete, e lui è venuto a discolparmi e ad aiutarmi»[54].

3. Un santo pericoloso.

Per cinquant'anni dopo il 20 settembre 1918, il cappuccino di San Giovanni Rotondo ha rappresentato un modello di pietà nel quale i diversi cattolicesimi italiani del Novecento si sono riconosciuti o meno, secondo come venissero interpretate le regole della cura d'anime, sentite le attrattive di crismi e carismi, giudicate le urgenze della vita mistica, percepite le attese sul ruolo sociale della Chiesa. Ricostruire la storia di padre Pio equivale dunque a studiare, attraverso un gioco di specchi, un po' tutta la storia della nostra vita religiosa nel mezzo secolo che separa la Grande Guerra dal Concilio Vaticano II. Su queste basi, rinunceremo a liquidare con un'alzata di spalle un paio di documenti raccolti dalla polizia politica fascista tra il luglio del 1933 e il marzo del '34, cioè nel periodo compreso tra la prima «liberazione» del frate e la piena restituzione delle sue facoltà sacerdotali. Fu allora che la Direzione generale della Pubblica Sicurezza avvertì il bisogno di intestare a padre Pio un fascicolo personale, dove si raccolsero le informative di un confidente solitamente attendibile: il giornalista Cesare Mansueti, cui la frequentazione della Curia generalizia suggerì un'immagine di padre Pio come nuovo Savonarola[55].

Se si doveva credere a Mansueti, l'«odio» delle gerarchie ecclesiastiche verso il «celebre Cappuccino» derivava infatti dalla natura apocalittica e profetica della sua predicazione. Il frate di San Giovanni era «recisamente contrario ai fasti del Vaticano», e non si peritava di condividere con i devoti la previsione di un fosco avvenire per il pontefice di Roma. «Secondo Padre Pio, il Papa subirà le conseguenze del suo attaccamento alle cose terrene, alle Sue opulenze di Potente della terra, e dovrà tornare allo spirito di Cristo nel senso di essere soltanto il rappresentante di lui sulla terra, ma in forma umile, senza armi, armati, ambascerie, treni regali, eccetera». Per corrispondere davvero al messaggio evangelico, il successore di Pietro avrebbe dovuto vivere in due stanze: al di fuori della politica, e alla portata di chiunque. «Un Papa aristocratico, lontano dalle folle, al quale nessuno si può accostare, non è il Papa di Cristo. E i tesori che possiede non dovrebbe possedere, ma distribuire ai poveri», era quanto si sentiva dire tra i monti del Gargano. Come meravigliarsi allora, se il Sant'Uffizio impediva al frate con le stigmate il libero esercizio del ministero, gli sequestrava la corrispondenza, vietava la diffusione delle sue immagini? «Il Vaticano teme la potenza di Padre Pio da Pietralcina». «Si tratta di un santo molto pericoloso…»[56].

La rappresentazione di padre Pio come fiero portavoce di una Chiesa primitiva, di contro all'Anticristo che usurpava il trono pe-

trino, non corrisponde a quanto attestato da altre fonti dell'epoca: facendo eccezione il *Padre Pio da Pietrelcina* scritto da Brunatto per le edizioni Berlutti[57]. Ma gli storici sanno bene come le notizie false si rivelino talvolta altrettanto istruttive delle vere. Certo, si può ipotizzare che non sia questo il caso, che ci si trovi di fronte a niente più che all'affabulazione di una spia, le cui soffiate (vere o false) erano retribuite dal regime con moneta sonante. Però, si può anche ipotizzare che il fumo provenisse da un arrosto. Che nella loro falsità, le notizie raccolte dal fiduciario Mansueti presso la Curia dei cappuccini contenessero una verità, che alludessero a un orizzonte d'attesa. Una conferma in tal senso sembra venire dallo zelo con cui il bolognese Del Fante alternava ai propri scritti su padre Pio un'ampia produzione letteraria su Girolamo Savonarola e il profetismo cristiano[58]. Forse, tra gli ingredienti del culto di padre Pio era anche la vertigine di una predicazione profetica.

È quanto sembra attestare la lettera che «Un gruppo di cinque figli della Chiesa» aveva spedito al Sant'Uffizio nel settembre del 1931, dopo la levata di scudi delle genti garganiche contro le restrizioni al ministero sacerdotale di padre Pio[59]. Lettera peraltro durissima, dove

il divino mistero dell'*alter Christus* veniva ridotto a semplice ciurmeria, una truffa paesana che l'astuzia di pochi e l'ingenuità di molti avevano trasformato nel «più volgare e creduto trucco del secolo». Secondo gli autori della lettera anonima, era stato Adelchi Fabroncini, maestro elementare nonché corrispondente locale di vari giornali del Mezzogiorno, che in piena Grande Guerra aveva convinto il guardiano del convento dei cappuccini, padre Paolino da Casacalenda, a farsi «menager [*sic*]» di un culto popolare. Versate sulle mani e sui piedi di un frate dalla «torbida ambizione», padre Pio da Pietrelcina, poche gocce di uno specifico estratto vegetale erano state sufficienti a procurargli le cosiddette stigmate, mentre poche pennellate di tintura di iodio erano poi bastate a mantenerne aperte le ferite. A quel punto, non era rimasto che da convincere un impiegato del tribunale, «intimo del Fabroncini», a mostrarsi in pubblico dapprima claudicante quindi risanato, e un «falso mutilato di guerra» a fingersi miracolosamente guarito: hoplà, il gioco era fatto, il culto popolare era nato, «tutto dopo sarebbe stato creduto con fanatismo orientale».

Di lì a breve, ecco giungere l'ora di colui che i cinque denuncianti presentavano come il «Deus ex macchina [sic]» della commedia, il «demone» capace di elevare la ciurmeria paesana a imbroglio nazionale: Emanuele Brunatto. «Questi venne in S. Giovanni Rotondo il 1923 per rifugiarsi e nascondersi alla giustizia che lo ricercava perché doveva scontare quattro anni di carcere per truffa falsi e altro». Guadagnata la fiducia di Fabroncini e dei frati, Brunatto aveva sapientemente intrecciato racconti agiografici e ricatti spionistici per estendere all'Italia intera un lucroso business («vi sono in ballo milioni di lire!») costruito sulla credulità di devotissimi gonzi: «molti polli hanno perduto tutte le penne, contenti ancora della incruenta e dolorosa opera di spoliazione in omaggio all'amato Padre». Ma neppure il mefistofelico Brunatto sarebbe riuscito nell'operazione, se non avesse potuto contare sulla guida dello stesso padre Pio. Il quale era tutt'altro che un burattino manipolato da un mangiafuoco senza scrupoli. Era «il capo di una banda di veri delinquenti», che approfittava di una pietà popolare tanto intensa da comprendere - fra l'altro - la disponibilità di numerose pie donne a soddisfare i suoi appetiti sessuali.

Era un «novello Rasputin», padre Pio. Come il falso monaco e falso guaritore che aveva tenuto in scacco la Russia ortodossa al tempo dello zar, così padre Pio teneva in scacco l'Italia cattolica al tempo del duce, agitando «passioni, amori, interessi in danno della Religione di Cristo». E al pari di Rasputin, padre Pio speculava non poco sull'elemento profetico della sua esperienza pseudoreligiosa: sul peculiare anticlericalismo dei santi. Ma nella tarda estate del 1931, i cinque «figli della Chiesa» sangiovannesi confidavano che l'inganno fosse finalmente visibile anche allo sguardo dei più ingenui: «ormai tutti hanno aperto gli occhi» sulla «figura sporca che vanta le stigmate di Nostro Signore». Gli autori della lettera anonima scrivevano ai porporati del Sant'Uffizio per convincerli che la bolla infetta si era ormai gonfiata oltre misura, non restava più che pungerla con decisione per farla scoppiare. «Se P. Pio dovesse lasciare il Convento probabilmente si ribellerebbe lui solo. In un crocchio giorni or sono si diceva che P. Pio resterebbe in casa di una sua devota a dettare una nuova religione».

4. Le locomotive di padre Pio.

Il crocifisso vivo del Gargano aveva incantato certi cristiani di Spagna fin dal 1920, quando lettere contenenti la firma di padre Pio, e foglie provenienti da un roseto del convento di Santa Maria delle Grazie, erano corse di capezzale in capezzale come miracolosi strumenti di guarigione. Nel decennio successivo, i buoni cattolici spagnoli non si erano dimenticati di lui: durante l'estate del '31, all'esplodere nei Paesi Baschi di un gigantesco fenomeno collettivo di visioni mariane, si era sentito rifare il nome di padre Pio[60]. Compensando questo genere di attenzioni, i fedeli italiani del frate con le stigmate giudicavano il più celebre crocifisso trasudante di Spagna - il Cristo di Limpias - come una prova mirabilmente complementare della presenza del sovrumano fra gli umani.

La notte del 3 febbraio 1931, riuniti in uno scompartimento ferroviario per l'ennesimo loro pellegrinaggio a San Giovanni Rotondo, Alberto Del Fante e i suoi compagni di devozione più stretti (Antonio Tonelli, Federico Abresch) si erano passati l'un l'altro un opuscolo redatto dal padre cappuccino Giannantonio da Romallo. Il volumetto era intitolato *Le prodigiose manifestazioni del Crocifisso di Limpias,* e portava regolare *imprimatur* dell'autorità ecclesiastica. Se la Chiesa ne aveva permesso la stampa senza che ancora fosse intervenuto un riconoscimento ufficiale del miracolo di Limpias, perché mai i fedeli di padre Pio avrebbero dovuto rinunciare a diffondere la buona novella di quanto avveniva nel Gargano? Per giunta, i due prodigi - il Cristo trasudante e quello vivo - erano legati da un filo che non sfuggiva allo sguardo dei cattolici più ispirati. Padre Giannantonio da Romallo era stato felice di rivelare come il re di Spagna in persona, Alfonso XIII, avesse inviato a padre Pio da Pietrelcina «una magnifica fotografia del Crocifisso di Limpias»[61]. Sul treno per Foggia, i pellegrini bolognesi avevano letto e riletto l'opuscolo per tutta la notte, sino a restarne «intontiti»[62].

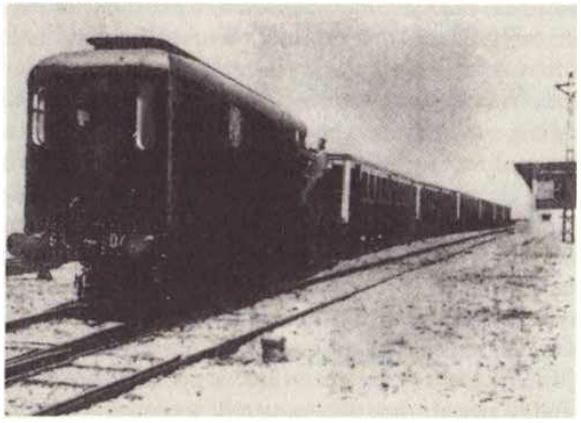
Questo minuto episodio di pietà ferroviaria illustra la genuinità (se non si vuol dire l'ingenuità) dell'entusiasmo devozionale con cui Del Fante e i suoi amici guardavano alla figura del cappuccino di San Giovanni: con una venerazione che a molti pareva sconfinare nel fanatismo. Un anno più tardi, fattasi chiara la volontà dei «bolognesi» di perorare la causa dell'*alter Christus* a dispetto degli interdetti ecclesiastici, i due principali imprenditori sangiovannesi della santità di padre Pio - l'ex podestà Francesco Morcaldi e la maestra elementare Angela Serritelli - si sarebbero rivolti alla moglie dell'onorevole Caradonna, terziaria francescana, affinché il potente marito intervenisse a stroncare le trame dei «facinorosi» di Bologna[63]. E padre Pio stesso avrebbe denunciato all'arcivescovo Cesarano il «falso entusiasmo» di «falsi profeti, che pur si dicono dei miei»[64]. Cioè, formalmente, il cappuccino avrebbe tenuto a prendere le distanze dal gruppo di Del Fante, così come avrebbe avuto cura di distanziarsi da Brunatto e dai suoi stratagemmi di «volgare delinquente»[65].

Secondo la vulgata agiografica, tale condotta di padre Pio rappresenterebbe la prova non soltanto del rispetto che il frate di Pie- trelcina ebbe sempre per le regole della Chiesa istituzionale, ma anche di una vocazione all'umiltà e all'ubbidienza che nulla potè far vacillare. Ma un'ampia messe di fonti d'archivio - del tutto sconosciute agli agiografi - documenta una realtà profondamente diversa. Anzitutto, un legame diretto fra padre Pio e i «bolognesi», in particolare grazie allo zelo religioso di Carolina Giovannini. Inoltre, rapporti stretti ancorché difficili tra i bolognesi stessi e il primo apostolo dell'altro Cristo, Brunatto, ormai trasferitosi a Parigi. Ancora, a chiusura del triangolo, un dialogo ininterrotto tra Brunatto e padre Pio, attraverso la fattiva mediazione di Morcaldi. Per combinare che cosa? Non più soltanto per pubblicare libri proibiti sui miracoli del cappuccino, o per diffonderne gli

autografati santini: bensì, per organizzare a profitto di padre Pio una specie di associazione affaristico-devozionale.

Quella che viene ricostruita qui per la prima volta - e che tanto stride con qualunque leggenda agiografica - è una storia moderna: la storia di una società per azioni di Roma, l'Anonima Brevetti Zarlatti, che venne 'scalata' e gestita a scopi di *fund raising,* volendo propiziare un sostegno finanziario alla causa del fraticello del Gargano. È una storia sorprendente, perché la società Zarlatti fondava le proprie ambizioni industriali su quanto di più estraneo alle cose sacre: la trazione ferroviaria per mezzo di locomotive a nafta. È una storia patetica, perché gli affari presero da subito una brutta piega, e a farne le spese furono i devoti di padre Pio. È una storia delicata, perché a cercare di tirarne le fila fu un sacerdote teoricamente vincolato al voto di povertà. Ed è una storia grottesca, perché l'apparente capofila dell'intrigo, padre Pio, venne a sua volta manipolato dall'autentico burattinaio: sempre lui, il camaleontico doppiogiochista o triplogiochista, Emanuele Brunatto.

La Zarlatti deteneva alcuni brevetti per locomotive diesel che gli azionisti speravano di vendere alle Ferrovie italiane, sbaragliando la concorrenza di giganti come la Fiat e la Breda che pure lavoravano a progetti del genere (saranno le famose «littorine», tanto care alla propaganda di regime). Di fatto, le prove compiute sul prototipo Zarlatti dai tecnici delle FF.SS. risultarono così poco entusiasmanti che l'automotrice venne parcheggiata lungo la linea Roma-Ostia, dove sarebbe rimasta ad arrugginire per anni. Nondimeno, nel didietro l'impulso di un azionista della prima ora, il conte Vincenzo Baiocchi, la cui moglie era stata miracolosamente guarita da padre Pio - la Zarlatti assunse un nuovo assetto proprietario, aprendosi ai fedeli del cappuccino. Nel consiglio di amministrazione entrarono Morcaldi, Cesare Festa (il fratello del medico Giorgio) e il fotografo Abresch. Presidente fu nominato l'azionista di maggioranza, Ubaldo Cuppini: il sodale bolognese di Del Fante, il cui cognato, Antonio Tonelli, acquistò lui pure un cospicuo pacchetto di azioni. Vice- presidente, un avvocato del foro romano, Antonio Angelini Rota. Amministratore delegato - secondo le parole di un confidente della polizia - «un tale Prof. Brunatto»[66].



Fresco di fallimento come tesoriere della Libreria del Littorio, il san Pietro di padre Pio si insediò dunque a Parigi in qualità di dirigente dell'Anonima Zarlatti, con l'intenzione dichiarata di piazzare sui mercati europei i brevetti delle locomotive a nafta. Negli anni successivi, finché Brunatto non disporrà di un ufficio al n. 146 di boulevard Haussmann, decine di sue lettere verranno scritte sulla carta intestata di sontuosi alberghi di Parigi, Bruxelles, Berlino, e da li indirizzate all'amico «Cirillo» Morcal- di: lettere che parleranno insieme la lingua degli affari e la lingua della fede. Riferiranno nei dettagli le (presunte) trattative in corso per vendere i brevetti Zarlatti ad alcune fra le maggiori imprese ferroviarie del continente, la Société Franco-Belge de Matèrici de Chemin de Fer, la Krupp, la Compagnie Fives-Lille, salvo concludersi con raccomandazioni come questa, natalizia, del 24 dicembre 1931: «porta tutto il mio cuore riconoscente e pieno di desiderio di Gesù nelle sacre Piaghe del Padre Nostro e digli tante tenere cose e bacia il suo abito per me»[67]. Quanto agli emissari della polizia fascista nella capitale francese, non mancheranno di rendere noto a Roma lo sfarzoso *train de vie* del sedicente professor Brunatto; con l'informazione aggiuntiva secondo cui egli vantava «potenti amicizie nel campo politico, quali ad esempio quella di S.E. Bocchini e dell'On. Lando Ferretti», ma con il forte sospetto che si trattasse «di un avventuriero e di un venditore di fumo»[68].

Tentacolare, la rete della polizia di regime avvolse tra le sue spire anche l'organizzazione che ruotava intorno a Brunatto nel nome di padre Pio. Per anni e anni, a Roma come a Parigi, confidenti più o meno attendibili monitorarono i tentativi reali o immaginari di fare della Zarlatti qualcosa di meglio che una piccola società per azioni sull'orlo della rovina. Intanto, a Bologna, la Prefettura apriva sistematicamente la corrispondenza di Brunatto con gli imprenditori felsinei della santità di padre Pio, Cuppini, Tonelli, Giovannini, con il risultato di trasmettere allo storico un quadro abbastanza chiaro. Dal 1931 al 1940 - per un decennio tondo tondo - i «bolognesi» finanziarono Brunatto nella misura delle loro possibilità: inizialmente, con esborsi quasi mensili, e ricorrendo ai più vari espedienti per aggirare le restrizioni «autarchiche» in materia di esportazione di valuta; dal '34 in poi, con dubbi sempre più pronunciati intorno all'affidabilità di Brunatto e alla sua onestà, ma fino all'ultimo contando sulle locomotive diesel come sull'arma segreta per propiziare il trionfo di padre Pio.

In un momento o in un altro degli anni trenta, un po' tutti i consiglieri della Zarlatti - Cuppini, Angelini Rota, Festa - ebbero a sospettare che Brunatto fosse lui stesso una spia («poiché tra l'altro si nascondeva talvolta, e secondo le convenienze, sotto nomi diversi, ed aveva anche diversi indirizzi»)[69]. Parteciparono i loro dubbi a interlocutori ch'essi non sapevano infiltrati dalla Polizia politica: uomini come Virginio Troiani, fiduciario di lungo corso del regime negli ambienti ecclesiastici, o monsignor Umberto Benigni, la cui carriera nello spionaggio risaliva addirittura al primo Novecento, quando aveva guidato l'*intelligence* vaticana nella caccia

contro i sacerdoti modernisti[70]. Con una nota a uso interno dell'agosto 1932, il capo della polizia, Bocchini, smentì l'appartenenza di Brunatto al novero degli informatori[71]. Eppure - lo vedremo presto - i confratelli di fede in padre Pio non sbagliavano a sospettare di Brunatto; se il suo nome non figura nell'elenco dei fiduciari dell'OVRA[72], è perché gli organigrammi della polizia di regime comprendevano figure più opache ancora dei confidenti ufficiali, dai subfiduciari ai confidenti personali di Bocchini. Rispondeva direttamente a Troiani, per esempio, Umberto Purinan, un ufficiale in congedo che nel '32 entrò nel consiglio d'amministrazione della Zarlatti come revisore dei conti[73]. Quanto all'amministratore delegato della società, monsignor Benigni lo rappresentava così: «Brunatto è un fiore di mascalzone, e, fra le altre cose, vuol far pagare al Vaticano di avergli mancato il posto di capo della polizia segreta pontificia, che gli era stato promesso»[74].

Insieme all'ordinaria nefandezza che i confidenti solevano attribuire all'uno o all'altro sorvegliato speciale, emerge dall'archivio l'incrollabile devozione che spinse i fedelissimi di padre Pio a credere non soltanto nelle sue stigmate, ma nelle sue locomotive. Troppo invalida per esercitare il mestiere di ricamatrice, la quarantenne Carolina Giovannini viveva «assai miseramente» (parola di poliziotto) in una soffitta del centro di Bologna, con un sussidio dell'Opera Pia dei Vergognosi. Inutile, secondo la Prefettura, prestar fede a voci maliziose che la volevano amante di Emanuele Brunatto: «tale circostanza deve escludersi sia perché il Brunatto non è mai stato a Bologna, sia perché le condizioni fisiche della Giovannini non sono punto floride. E quasi deforme e piena di acciacchi»[75]. In compenso, era vero che intorno a lei si muoveva una piccola schiera di devoti che contavano sulla donna - spesso pellegrina nel Gargano - per un'intercessione presso padre Pio: salvo vedersi proporre, in cambio, un investimento nel comparto ferroviario… Lo confermava un'informativa dei servizi segreti militari, i quali, stando dietro a Brunatto, avevano finito per interessarsi della signorina Giovannini: «È nullatenente, e la sua abitazione è discretamente frequentata da persone di tutti i ceti, ma specialmente povere, che si recano a chiedere consigli, aiuti, raccomandazioni»[76]. «Così a Bologna si impegnarono stipendi per acquistare azioni Brevetti Zarlatti», poté concludere l'autore di una denuncia anonima: probabilmente, uno di questi speculatori altrettanto pii che rovinati[77].

Sempre più spesso a partire dal 1935, la questura di Roma e il consolato italiano di Parigi ricevettero lettere anonime che accusavano Brunatto di nascondere dietro il paravento dei brevetti ferroviari una varietà di traffici loschi. Vi fu chi lo sospettò di lavorare come spia per la Germania di Hitler[78]. Di sicuro - lo attesta la corrispondenza intercettata dalla polizia - Brunatto condusse per anni un defatigante esercizio inteso a convincere i «bolognesi», gli azionisti romani della Zarlatti, i sangiovannesi (e padre Pio attraverso di loro) ch'egli si sacrificava in tutti i modi per il bene della duplice causa, l'industriale e la religiosa. «I debiti mi schiacciano. Ho venduto orologio e vestiti, ho impegnato il pastrano. Sono sfinito: ho paura di me stesso», scrisse Brunatto a Morcaldi nel giugno del '35, subito dopo essersi felicitato con lui per le «buone notizie» riguardo alla «Persona tanto amata»[79]. Ma non appena i versamenti dall'Italia si facevano scarsi, il procacciatore cambiava tono. A colpi di lettere minatorie, ricatti impliciti o espliciti, costituzione di entità parallele per lo sfruttamento in proprio dei brevetti Zarlatti, tanto faceva da convincere i soci a inviargli altro denaro.

Più volte Carolina Giovannini viaggiò da Bologna fino a Parigi, per farsi rassicurare da Brunatto intorno alle prospettive dell'intrapresa ferroviaria. Altre volte, Tonelli e Abresch viaggiarono verso Roma, per concordare con l'avvocato Angelini Rota una qualche forma di pressione che obbligasse Brunatto a esibire risultati concreti. L'apostolo-imprenditore trovò

immancabilmente la maniera di cavarsi d'impiccio, promettendo da un giorno all'altro la sospirata vittoria. «Le ordinazioni per la Russia sono attivamente negoziate. Il Commissario del popolo e i direttori delle ferrovie sovietiche hanno ritenuto il nostro sistema come il più interessante. Se la notizia è esatta, l'URSS ordinerebbe subito trenta locomotive», potè leggere Morcaldi nella medesima lettera in cui Brunatto si confessava sull'orlo del suicidio. Mesi più tardi, da Berlino, l'amministratore delegato della Zarlatti scrisse al presidente Cuppini dicendo le Ferrovie tedesche interessatissime ai brevetti, ma intanto esigendo un versamento di denaro sul conto bancario di un suo cognato, a La Spezia[80].

Brunatto tentò di convincere Cuppini a lanciare la Zarlatti anche in un'altra avventura industriale: la carbonizzazione - grazie a un procedimento nuovissimo, che gli era stato svelato da alcuni «ingegneri dell'Est» - delle 200000 tonnellate di traversine ferroviarie annualmente dismesse in Italia[81]. Quanto a Morcaldi, Brunatto non mancava di promettere all'ex podestà di San Giovanni Rotondo «una posizione stabile ed adeguata», a Roma o a Parigi[82]. Insomma, si potrebbe citare senza fine la documentazione relativa all'interminabile *pochade*. Qui, basti evocare la scena di Tonelli che prega Brunatto di fargli avere «un bullone o un altro piccolo ricordo della prima macchina» (cioè del prototipo della locomotiva Zarlatti), a imperitura memoria di un business sacrosanto; e che gli raccomanda: «devi far molto, Iddio lo vuole per poter portare Gesù in tante anime anelanti di luce attraverso il nostro amato Padre»[83]. Oppure, basti la scena dell'ex sartina Giovannini la quale, di ritorno da una spedizione a Parigi, promette all'amministratore delegato: «nella prossima settimana comprerò la lana e spero farti una bella magliona calda calda e leggera»[84].

Evidentemente, in fatto di carisma Emanuele Brunatto aveva poco da invidiare al padre cappuccino di cui si era fatto apostolo. Tra le persone di cui seppe conservare la fiducia, una riusciva strategica: Angela Serritelli, la maestra di San Giovanni Rotondo (nonché segretaria del Fascio femminile) che il giornalista Cavaciocchi aveva qualificato come segretaria di padre Pio, oltreché generalessa dell'esercito locale di terziarie francescane. Tali sorelle nella fede, Brunatto aveva la ricercatezza letteraria di definire «sirocchie»[85]; ma quando si veniva agli affari, anche con Angela Serritelli egli parlava il linguaggio del bastone più che quello della carota. Nessuno doveva permettersi di accusarlo di avere truffato Maria Pyle, un'ereditiera americana - già amica e collaboratrice di Maria Montessori[86] - che si era insediata a San Giovanni come ultradevota di padre Pio. Per recuperare le azioni Zarlatti che aveva affidato alle cure di Brunatto e di cui si erano perse le tracce, Maria Pyle decise infine di ricorrere alle carte bollate. Da Parigi, il piazzista di locomotive trovò modo di sottrarsi anche a questa minaccia.

Resta da capire il ruolo personale di padre Pio nell'intera *affaire*. Chiunque fosse tentato di minimizzarlo non ha che da decifrare un appunto manoscritto risalente al 1931, nel quale il cappuccino aveva avuto cura di annotare: «Le 550 azioni delle signorine Serritelli siano così distribuite: 250 ad Antonietta, 50 ad Angela, 50 a Elvira, 100 a Manetta e 100 a Margherita»[87]. Varie altre fonti dell'epoca documentano il coinvolgimento diretto del frate nella strana scommessa sulla Zarlatti. «L'insistenza del Padre è straordinaria, quindi non perdete tempo»: così un amico sangiovannese di Morcaldi, in una lettera del marzo '31, riguardo alla determinazione di padre Pio di scalare la società per azioni romana[88]. Durante il biennio successivo, la quasi-prigionia cui il Sant'Uffizio lo costrinse impedì forse a padre Pio di seguire da vicino gli sviluppi dell'avventura industriale. A partire dal '34, le lettere scambiate da Emanuele Brunatto e Carolina Giovannini tornarono peraltro a menzionare il «comune consigliere» e a far valere come inalienabile la sua volontà[89].



I devoti implicati nell'affare Zarlatti evitavano di sbandierare ai quattro venti il nome di un sacerdote legato per voto a sorella povertà, ma la loro prudenza non fu tale da cancellarne ogni traccia. Dopo averla caldeggiata nella fase d'avvio, padre Pio continuò a credere nell'impresa delle locomotive diesel, senza che l'obliquo manovrare di Brunatto lo spingesse a cambiare idea. Ancora nel settembre del 1937, il frate di San Giovanni chiederà a Morcaldi di recapitare a Parigi una lettera dove «a mani giunte» pregherà Brunatto di «non frapporre difficoltà nel cedere l'altro brevetto per negoziarlo negli Stati Uniti». Con una tenacia degna di miglior causa, padre Pio cercherà di convincere l'avido suo seguace che il successo era ormai a portata di mano: «Non mettere, figliuol mio, nella disperazione questa povera gente, che si trova nell'assoluta impossibilità di fare anche dei minimi sacrifizi. Del resto un tre per cento non è disprezzabile. Sbrigami questo Ciccillo e non perdete né tempo né la propizia occasione»[90].

Intanto, sulle rive della Senna, Brunatto era rimasto coinvolto in giochi più grandi di lui. Così grandi che neppure un padre Pio poteva lontanamente divinarli.

5. Per la grandezza della patria fascista.

Nella Parigi degli anni trenta, Emanuele Brunatto non fu soltanto il dirigente di una società per azioni cara a padre Pio. Fu anche una spia del regime fascista. Probabilmente da subito dopo il suo arrivo nel 1931, certamente a partire dal '35, la messinscena della Zarlatti - l'ufficio tecnico in boulevard Haussmann, i viaggi da amministratore delegato, le trattative intorno ai brevetti delle locomotive diesel - servi a Brunatto per mascherare la sua attività principale, quella di infiltrato italiano nei settori *ni droite ni gauche* dell'arena politica francese[91]. Mentre la Terza Repubblica veniva lacerata sia da scandali politico-finanziari, sia dalla questione dell'atteggiamento diplomatico e militare da tenersi verso le potenze totalitarie, Brunatto si ritagliò un ruolo di agente provocatore entro la cerchia del Partito radicale: il più antico, il più diviso, il più corrotto di Francia[92].

Le spie del regime erano talmente numerose nella Parigi di quegli anni, che passavano buona parte del tempo a spiarsi l'una con l'altra. Le informazioni più articolate sulle trame di Brunatto pervennero a Roma grazie allo zelo di Pitigrilli. Lo scrittore licenzioso si era legato al conterraneo torinese già all'inizio degli anni venti, quando entrambi bazzicavano nel giro del giornalismo romano; ritrovato il collega nel *demi-monde* politico-letterario degli italiani a Parigi, Pitigrilli non aveva perso tempo prima di svenderne le confidenze[93]. Altre notizie su Brunatto raggiunsero Roma tramite Vincenzo Bellavia: un ex commissario di polizia, uomo forte dell'OVRA nella capitale francese, per il quale Pitigrilli stesso serviva da sub-

fiduciario[94]. Ancora, l'*intelligence* di regime potè monitorare le trame dell'apostolo di padre Pio grazie alla solerzia del pubblicista Italo Sulliotti, che a Parigi dirigeva «La Nuova Italia» - l'organo locale dei Fasci italiani all'estero - e che Brunatto considerava un amico fidato[95]. Infine, il capo della polizia in persona, Arturo Bocchini, restò aggiornato sul conto del dirigente della Zarlatti per la semplice ragione che quest'ultimo disponeva, presso l'ambasciata italiana, di un canale riservato per comunicare con lui[96].

Il chiacchiericcio parigino intorno a un personaggio come Brunatto comprendeva le ipotesi più fantasiose. Nel dicembre del '35, a distanza di pochi giorni Bellavia ipotizzava ch'egli fosse «in rapporti diretti con il Duce», oppure che lavorasse «per conto di giust. e libertà»[97]. Ancora sei mesi più tardi, questo confidente richiedeva a Roma una fotografia di Brunatto che gli permettesse di approfondire le indagini, con il sospetto che l'«emarginato» fosse in relazione con Carlo Rosselli e collaborasse al «noto giornale giellista»[98]. Nell'ottobre del '36, Bellavia riconobbe infine che Brunatto aveva poco del cospiratore antifascista. Piuttosto, egli godeva «un po' in tutto l'ambiente, dove si forgiano gli intrighi politici a Parigi, la fama di essere addentro alle segrete cose». Tale reputazione era alimentata dalle voci di un suo rapporto personale con Bocchini, risalente al tempo di un'inchiesta condotta «per conto della Chiesa, in favore di un santo frate a Pietraccina credo, in località presso Avellino»[99]. Di Brunatto si diceva tutto e il contrario di tutto. Con il sovrappiù di equivoci derivanti dal fatto che il suo nume tutelare in religione, padre Pio, era originario della provincia di Benevento proprio come il suo nume tutelare nel secolo, Bocchini: il quale non aveva mancato di inserire, ai vertici della polizia di regime, una folta schiera di beneventani e di avellinesi[100].

Nel caso dello spionaggio per l'OVRA come in quello del lavoro per la Zarlatti, le carte d'archivio restituiscono di Brunatto l'immagine di un consumato millantatore. Il che non vieta che egli abbia potuto incidere sul corso di eventi anche importanti, di quelli che si trovano nei manuali di storia. In particolare, Brunatto svolse un ruolo notevole nella crisi che infiammò la vita politica francese fra l'autunno e l'inverno del 1935, dopo che i soldati di Mussolini ebbero invaso l'Etiopia del negus Hailé Selassié. Il 9 ottobre, a Ginevra, l'assemblea generale della Società delle Nazioni decise di punire l'Italia con sanzioni economiche. Durante le settimane seguenti, a Parigi, il presidente del Consiglio Pierre Laval fu chiamato a rendere conto della sua politica estera marcatamente filoitaliana: dunque, secondo le accuse, scandalosamente filofascista. Sotto la pressione dei socialisti di Léon Blum e a seguito di un soprassalto patriottico dell'opinione pubblica, il governo centrista sembrava sul punto di cadere. Alla Camera dei deputati, l'appoggio del Partito radicale risultava indispensabile a Laval per superare la prova di un voto di fiducia. Il 28 dicembre - a conclusione di una seduta fra le più drammatiche nella storia parlamentare della Terza Repubblica - 93 deputati radicali su 152 si espressero contro il governo in carica; ma gli altri votarono in suo favore, così che il premier poté salvarsi grazie a una maggioranza di una ventina di voti[101].

Si trattò per Laval di una vittoria di Pirro, presto seguita dalle sue dimissioni (l'ex avvocato di provincia non sarebbe tornato in auge che sette anni più tardi, da primo ministro del governo di Vichy). Per Mussolini, il pronunciamento parlamentare francese del 28 dicembre 1935 rappresentò invece una vittoria vera, che contribuì a indebolire il fronte sanzionista. E di questo successo, ottenuto nel pieno dell'offensiva militare in Etiopia, l'Italia del fascio fu debitrice al mestatore di boulevard Haussmann. «Se il Ministero non è caduto - spiegò Sulliotti a Roma, il 2 gennaio 1936 - lo si deve *esclusivamente* alla personale e spontanea iniziativa di un italiano isolato, l'Ingegner Brunatto». In effetti, muovendosi sopra «un terreno concimato dalla più larga e sfacciata disonestà», Brunatto aveva messo a frutto le proprie

entrature nel Partito radicale per corromperne il vicepresidente, Léon Archimbaud. «Contro questo versamento l'On. Archimbaud, pur votando personalmente contro al Ministero, si impegnò a spostare una trentina di voti del Partito radicale, parte astenuti, e parte favorevoli, ottenendo così al ministero Laval la esigua maggioranza che lo tenne in vita»[102].

I soldi per comprare i deputati radicali, Brunatto li ottenne dall'ambasciata italiana di Parigi: a quanto pare, 120000 franchi in contanti[103]. Era una somma cospicua, ma che il regime fascista poteva ritenere ben spesa pur di favorire la causa antisanzionista. Peraltro, Brunatto ebbe a dolersi con Sulliotti della mancanza di riguardo con cui i responsabili dell'ambasciata d'Italia lo avevano trattato dopo la felice conclusione dell'affare[104]. I rapporti fra le due spie erano allora talmente stretti che il primo impiegava il secondo come portavalori, quando batteva cassa presso gli azionisti dell'Anonima Zarlatti. Così il 6 gennaio del '36, quando Brunatto intimò a Ubaldo Cuppini l'ennesimo versamento di denaro, minacciando altrimenti di uscire dalla società e di incassare in proprio l'imminente vendita dei brevetti all'Unione Sovietica («ho informato San Giovanni di questo passo *definitivo*!»): la domenica successiva, Cuppini doveva presentarsi all'hotel Flora di Roma, in via Veneto, consegnando al «comm. Sulliotti» la somma di lire 100 000 in busta chiusa, e astenendosi da ogni commento[105].

Poche settimane più tardi Brunatto ritornò mansueto con Cuppini, dicendosi ligio alla superiore volontà di padre Pio: «il nostro comune Protettore mi ha fatto sapere che vuole realizzata un'intesa definitiva»[106]. Agli azionisti della Zarlatti, l'amministratore delegato si dichiarò pronto a concedere «un beneficio di 10 franchi per HP/motore di ogni locomotiva venduta e pagata», nei paesi dove Brunatto si riservava di depositare i brevetti a titolo personale; la Zarlatti avrebbe dovuto corrispondergli un'identica cifra per le vendite nei paesi contemplati dagli accordi precedenti, Germania, Inghilterra, Spagna, Portogallo, Cecoslovacchia, Polonia, Olanda, Danimarca, Belgio, Svizzera, Stati Uniti, Argentina. A ricompensa della sua disponibilità, Brunatto esigeva il versamento *una tantum* di 200000 lire, e una percentuale del 5 per cento sugli utili[107]. Affari altrettanto buoni l'amministratore delegato promise ad Angelini Rota. Gli spiegò che un nuovo prototipo di locomotiva - a gasogeno, questa - era in via di sperimentazione a La Courneuve presso Parigi, e che giocoforza i tecnici delle Ferrovie italiane avrebbero dovuto riconoscerne le formidabili qualità[108].

Quanto ai notabili della Terza Repubblica che gli toccava frequentare nelle vesti di corruttore, Brunatto non ne aveva una buona opinione, tutt'altro. Parlandone a Pitigrilli, ne lamentava l'alterigia: «Con questi francesi non basta ungere le ruote. Bisogna dar loro dei soldi con la mano inguantata e ringraziarli d'avere accettato»[109]. Arroganza dei politici a parte, l'apostolo di padre Pio era persuaso che l'intera Terza Repubblica fosse in vendita, e che agli stranieri restasse solo da approfittarne. Perciò nell'autunno del 1936, quando il governo di Léon Blum - il governo del Fronte popolare, uscito vincitore dalle elezioni legislative di primavera - ebbe i primi sintomi di crisi, tra fuga dei capitali all'estero e polemiche intorno alla guerra di Spagna, Brunatto meditò di ripetere l'operazione che gli era riuscita con Laval, ma rovesciandola di segno: anziché per salvare un ministero, per affondarlo. Si trattava (come eufemisticamente si espresse un confidente dell'OVRA) di «mettere in movimento il deputato Archimbaud e i suoi amici» affinché i ministri appartenenti al Partito radicale si dimettessero dal governo Blum, provocandone la caduta. A quel punto, la strada sarebbe stata spianata per un ritorno al potere della vecchia guardia radical-massonica, i Joseph Caillaux o i Camille Chautemps, che avrebbero garantito all'Italia di Mussolini la

neutralità della Francia sulla scena internazionale[110].

A differenza del precedente, questo piano di Brunatto non diede luogo a nulla di concreto. Così pure, svanirono le trame da lui intessute, durante la primavera del 1937, su un fronte politico e diplomatico assai diverso: quello del Vaticano, reso caldo dalle condizioni di salute sempre peggiori di Pio XI, dunque dall'imminenza di un conclave[111]. Nella previsione del «prossimo doloroso avvenimento», Brunatto si era premurato di trasmettere al capo della polizia Bocchini un pacco di bozze tipografiche: le nuove bozze del suo vecchio libro nero sulla Chiesa di Roma, *Les Antéchrists dans l'Église du Christ*[112]. Inoltre, attraverso un gioco di sponda con Pitigrilli, Brunatto aveva fatto pervenire a Bocchini il seguente messaggio:

> S.E. è a conoscenza che io posseggo un voluminoso archivio su mene e intrighi di alti porporati, di gruppi, di cricche di prelati più o meno influenti nella Chiesa.
>
> Evitare che sia eletto un cattivo Papa, è rendere servizio al proprio Paese, ma è anche rendere servizio alla Chiesa, della quale io sono figlio. In tal caso io sono pronto a mettermi a disposizione di S.E. e a fornire tutto il materiale che Egli ritenesse utile[113].

Brunatto come sotterraneo *pope-maker,* uomo segreto di Bocchini in una sporca partita intesa a favorire l'elezione di un pontefice gradito al regime? Questo fu lo scenario che Brunatto stesso tentò di accreditare presso il capo della polizia, pretendendo di corrispondere a una sollecitazione venutagli da Bocchini medesimo per il tramite di Sulliotti[114]. In una lettera indirizzata direttamente a «Sua Eccellenza» e datata da Parigi il 30 marzo 1937, il superdevoto di padre Pio tenne bensì a limitare la propria disponibilità d'intervento al campo «strettamente politico»: la sua «qualità di cattolico» gli impediva infatti di prendere parte a manovre che significassero «ipoteca sulla Santa Madre Chiesa». Nondimeno, Brunatto pregò «vivamente» Bocchini di esaminare in qual modo la sua «attività» e la sua «intelligenza» di italiano in Francia potessero trovare «utile impiego» in vista del conclave, «per la grandezza della Patria fascista»[115].

Le carte di polizia suggeriscono che il volenteroso facitore di papi incontrò scarso credito ai vertici della polizia. Scrivendo a Sulliotti, nel frattempo trasferitosi a Budapest come capo dei Fasci italiani in Ungheria, Bocchini pensò bene di infliggergli una tirata di orecchie: «Io cado dalle nuvole, giacché pur parlando con Lei del Brunatto, come di tanti altri italiani residenti a Parigi, non mi sono mai sognato di darle degli incarichi del genere»[116]. A quel punto, Sulliotti si vide costretto a informare Bocchini che lui non c'entrava per nulla, che l'intero copione vaticano era stato partorito dalla fantasia galoppante di Brunatto. Il quale, «malgrado tutto», gli appariva comunque «un brav'uomo»: «nei lunghi mesi trascorsi a Parigi l'ho visto lavorare come un disperato per la nostra propaganda, e - voglia crederlo - disinteressatamente, e con sacrificio personale»[117]. Ma le parole di Sulliotti servirono a poco. Fra l'aprile e il luglio del '37, a più riprese Bocchini raccomandò ai maggiori emissari del regime in Francia di fare il vuoto intorno a Emanuele Brunatto.

«Persona da non credere assolutamente e da tenere sempre lontano perché elemento infido»[118]; «imbroglione, che non dà alcun affidamento di serietà e di onestà»[119]: questi i giudizi che il capo della polizia tenne a esprimere sul faccendiere torinese, senza che a nulla valessero chissà quali solidarietà beneventane nei confronti di un *santo frate a Pietraccina.*

6. Pane e vino.

Locomotive a parte, il periodo seguito alla «liberazione» del r933 corrispose a una stagione relativamente felice nell'esistenza di padre Pio da Pietrelcina: gli anni centrali del decennio segnarono per lui un ritorno alla normalità. Nel giugno del '35, la visita che il ministro generale dei cappuccini, padre Vigilio da Vaistagna, pensò bene di compiere a San Giovanni Rotondo, rappresentò la prova di una ritrovata concordia all'interno dell'ordine riguardo alla figura di padre Pio e alle prospettive della devozione garganica[120]. Due mesi dopo, il 10 agosto, il frate con le stigmate potè celebrare serenamente il venticinquesimo anniversario della sua ordinazione sacerdotale; una gran folla di devoti si radunò allora nella chiesa del convento, per una cerimonia cui non volle mancare monsignor Cesarano, l'arcivescovo di Manfredonia[121]. Il clima intorno a padre Pio era migliorato a tal punto che l'antico direttore spirituale, padre Benedetto da San Marco in Lamis, fu autorizzato a pubblicare - seppure con discrezione - un'antologia della loro corrispondenza[122]. Dal suo osservatorio parigino, Emanuele Brunatto non aveva torto nel giudicare quelle provenienti da San Giovanni come «buone notizie»[123].

Per parte sua, lo storico avrebbe torto di ritenere Brunatto niente più che un apostolo finto, il Giuda di padre Pio. La scoperta della sua doppia o tripla vita non deve spingerci a collocarne l'intera vicenda sotto il segno della falsità e del tradimento. Brunatto rimase a tutti gli effetti un devoto di padre Pio: per decenni ancora, il trionfo dell'altro Cristo sui farisei del Vaticano sarebbe stata la sua ragione di vita. Neppure la scoperta del fascismo integrale di Brunatto, che dagli uffici romani della Libreria del Littorio lo portò nelle anticamere parigine del Palais-Bourbon con i soldi dell'ambasciata italiana in tasca, per corrompere i deputati della Terza Repubblica e tutelare gli interessi diplomatici di Mussolini, neppure questo deve spingerci a considerarlo come un traditore di padre Pio. In fondo, sin dai primi anni venti la devozione sangiovannese si era sviluppata in un senso prettamente clerico-fascista, e il venerato cappuccino non aveva fatto nulla per meritarsi una fama da oppositore del regime.

Il segreto della personalità di Brunatto va forse cercato al di fuori degli archivi, aiutandosi con certa letteratura coeva. Per esempio, con le pagine di un romanzo che l'emigrato antifascista Ignazio Silone pubblicò dapprima in versione tedesca, nel 1936, e l'anno dopo nell'originale italiano, omonimo di una raccolta poetica di Papini: *Pane e vino*[124]. Anche questo, a tre decenni di distanza dal *Santo* di Fogazzaro, un bestseller sulla santità possibile nel ventesimo secolo. Di più: già nel titolo, scopertamente eucaristico, e poi nell'età del protagonista, 33 anni, un esercizio trasparente quanto sofferto di immaginazione dell'*alter Christus.* Beninteso, era un romanzo che non aveva nulla a che fare - nelle intenzioni di Silone - né con padre Pio né con Emanuele Brunatto. Eppure, ambientato proprio alla vigilia della guerra d'Etiopia, era un romanzo con gli ingredienti medesimi della loro storia: la fede religiosa e la fede politica, la cristomimesi e il miracolo, il tradimento e il pentimento. Ed era un romanzo con la medesima segnaletica, sacra o profana: stigmate e soffiate, profezie e polizie.

In *Pane e vino,* il rivoluzionario Pietro Spina riguadagna i monti dell'Abruzzo sotto mentite spoglie, trasvestito da sacerdote. Gli abitanti di Pietrasecca e dei borghi circostanti accolgono don Paolo Spada come un santo vivo, ne raccontano i prodigi, e allibiti si domandano se sia il Cristo in persona:

> Non sarebbe la prima volta che Gesù si traveste e scende in terra per vedere come vive la povera gente, risponde la ragazza di Fossa. Poi aggiunge con un filo di voce: Hai osservato se ha le mani e i piedi traforati? Quello è il riconoscimento piti sicuro se è Lui. Si può travestire quanto vuole, ma, se è veramente Lui, le stimmate lasciategli dai chiodi coi quali fu crocifisso, non può certo nasconderle[125].

La locandiera di Pietrasecca, Matalena, dubita sul da farsi, chiedendosi se non sia il caso di avvisare i carabinieri («sulla porta della locanda è affisso un Regolamento per gli Albergatori, ma l'arrivo di Gesù non vi è previsto»). Ed ecco irrompere sulla scena Luigi Murica, l'ex rivoluzionario del paese che si è venduto al regime fascista: che ha tramato nell'ombra, ma che pur ne soffre, e da ultimo si confessa al prete, sperando in un'assoluzione che gli permetta una rinascita[126].

Nella travagliata figura dell'informatore di polizia, Silone ha certamente voluto mettere qualcosa di se stesso[127] Ma noi siamo liberi di riconoscere in Murica anche qualcosa di Emanuele Brunatto. Forse, dai boulevard di Parigi anch'egli contava di ritornare - un giorno - fra i monti del Gargano. Contava di confessare a padre Pio tutti i propri peccati, di uscirne assolto, e di rinascere.

NOTE al CAPITOLO SETTIMO

1. A. SPAINI, *Visita a Padre Pio, figlio di San Francesco,* in «Il Resto del Carlino», 5 maggio 1931.
2. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 7, doc. 201: da una lettera al nuovo segretario, cardinale Sbarrctti (succeduto al cardinale Del Val), datata Bologna, 24 aprile 1931.
3. Si veda F. MORCALDI, *La morte della madre di Padre Pio,* in «Il Resto del Carlino della Sera», 30 gennaio 1930.
4. Si veda, fra gli altri: G. CAVACIOCCHI, *L 'eremo dì Padre Pio,* in «Il Resto del Carlino», 8 aprile 1926.
5. Si veda EGO, *Frate Padre Pio da Pietrelcina,* ivi, 1° maggio 1926.
6. Si veda A. DEL FANTE, *A Padre Pio da Pietrelcina, l'araldo del Signore,* Galleri, Bologna 1931; ID., *Per la storia Padre Pio di Pietrelcina, il primo sacerdote stigmatizzato,* Galleri - Tipografia aldina, Bologna 1932. Ancorché diversi nel titolo, i due libri erano sostanzialmente identici nel contenuto.
7. Il primo pronunciamento del Sant'Uffizio contro Del Fante intervenne il 22 maggio 1931: si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, I, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 7, doc. 212.
8. A. SCANNABUE, *L'ultima bestialità di Papini,* in «Italia laica», I, 14 febbraio 1922, n. 1.
9. BERTONTE, *I miracoli di Frate Pio,* ivi, I, 14 marzo 1922, n. 5.
10. Si veda A. DEL FANTE, *Dal dubbio alla fede* cit.
11. ACS, MI, DGPS, DAGR, 1930-31, busta 316, fasc. Foggia, sottofasc. San Giovanni Rotondo, *Agitazione contro l'allontanamento di Padre Pio da Pietralcina:* rapporto e telegramma del prefetto di Foggia, 27 aprile e 12 giugno 1931.
12. Si veda Y. CHIRON, *Padre Pio* cit., pp. 195 sgg.
13. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 6, docc. 191 e 197.
14. *Ibid.,* fasc. 7, doc. 206 (minuta datata 30 aprile 1931).
15. *Ibid.,* doc. 210 (lettera al cardinale Sbarretti datata Como, 6 maggio 1931). Monsignor Macchi era stato nominato, nel frattempo, vescovo della città lariana.
16. *Ibid.,* doc. 211 (la proposta di decreto del Sant'Uffizio era datata al 13 maggio 1931, l'approvazione papale all'indomani, 14 maggio).
17. Si veda Y. CHIRON, *Padre Pio* cit., p. 190.
18. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 7, doc. 219 (12 giugno 1931).
19. *Ibid.,* doc. 222 (le firme vennero tutte raccolte fra il 22 giugno e il 4 luglio 1931).
20. *Ibid.,* fasc. 8, doc. 228 (lettera al cardinale Sbarretti, 16 settembre 1931).
21. *Ibid.,* fasc. 7, doc. 221 (minuta del 18 giugno 1931).
22. *Ibid.,* doc. 222 cit.
23. E. BUONAIUTI, La *vita allo sbaraglio. Lettere a Missir, 1926-1946,* a cura di A. Donini, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 201-2 (da Roma, 29 giugno 1931). Per il contesto e per l'amicizia con Remo Missir, si veda L. BEDESCHI, *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa,* il Saggiatore, Milano 1970, p. 343 nota.
24. Si veda H. GOETZ, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista.* La Nuova Italia, Milano 2000, pp. 80-81; G. BOATTI, *Preferirei di no. Le storie dei*

dodici professori che si opposero a Mussolini, Einaudi, Torino 2001, pp. 268-70.

25. Sul «misticismo associato» di Buonaiuti, spunti preziosi in C. B. GUERRI, *Eretico e profeta* cit., pp. 56-57.
26. Si veda G. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi* cit., pp. 60-61.
27. Si veda M. CANALI. *Le spie del regime,* il Mulino, Bologna 2004, p. 760.
28. ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 570, fasc. *Gemelli Agostino, padre:* informativa del «n. 390» (Arrigo Pozzi), Milano, 2 marzo 1932.
29. Ibid.
30. *Ibid.,* informativa del «n. 40» (Virginio Troiani), datata Città del Vaticano, 23 novembre 1933. Spia di lungo corso, il giornalista Troiani era stato a suo tempo capo cronista di testate minori quali «Il Paese» e «Il Sereno»: si veda M. CANALI, *Le spie del regime* cit., p. 260.
31. In particolare, Francesco Morcaldi teneva aperto un canale di comunicazione diretta con il cardinale Rossi, come dimostrano vari documenti nell'archivio del Sant'Uffizio: si veda ACOF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 8, docc. 236 e 247.
32. Fu proprio a Istanbul che monsignor Cesarano venne consacrato arcivescovo di Manfredonia, il 15 agosto 1931.
33. Si veda A. GIOVAGNOLI, *La cultura democristiana. Tra Chiesa cattolica e identità italiana, 1918-1948* cit., pp. 100-1.
34. Si veda *supra,* capitolo 1, pp. 29 sgg.
35. Per un ricco bilancio storiografico, si veda P. SBALCHIERO (a cura di), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens,* Fayard, Paris 2002.
36. Si veda G. FESTA, *Tra i misteri della scienza e le luci della fede,* Arte della stampa, Roma 1933.
37. ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 8, doc. 239 (lettera del 1° marzo 1932).
38. ACDF, Santo Offizio, *ibid.,* fasc. 6, doc. 200.
39. *Pubblicazione sbagliata,* in «L'Osservatore Romano», 17 febbraio 1932.
40. Si veda ACS, Mi, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*: informativa del «n. 40» (Virginio Troiani), Roma, 20 giugno 1931.
41. L'intera trama della vicenda, a tratti sconfinante nella *pochade,* è ricostruibile attraverso la documentazione raccolta in ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 8, docc. 247, 247 bis, 248 (18 ottobre - 9 novembre 1932).
42. Si veda *ibid.,* fasc. 8, doc. 2543 (lettera di don Orione a Brunatto, da Roma, 12 luglio 1933). Per il contesto, si veda p. PELOSO, *Don Luigi Orione e Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 98 sgg.
43. PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. IV cit., pp. 740-41 (lettera del 14-15 marzo 1933).
44. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 8, doc. 253.
45. *Ibid.,* doc. 247 bis (lettera di Francesco Morcaldi al ministro generale della Curia generalizia dei cappuccini, 15 ottobre 1932).
46. Sulla figura di De Luca, è d'obbligo il rimando a L. MANGONI, *In partibus infidelium. Don Giuseppe De Luca: il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento,* Einaudi, Torino 1989.
47. Datata 28 ottobre 1934 e lunga dodici pagine, la lettera di De Luca a Papini è parzialmente riportata in G. M. VTSCARDI, *Padre Pio, padre Gemelli e don Giuseppe*

De Luca, ovvero la santità tra scienza e intelligenza, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», LXIII (2003), pp. 187 sgg,

48. *Ibid.,* p. 193.
49. Si veda *infra,* capitolo x, p. 384.
50. Secondo il titolo di un celebrato suo intervento sul «Frontespizio» dell'agosto 1934.
51. Cit. in L. MANGONI, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo,* Laterza, Roma-Bari 1974, p. 266 (ma l'intero capitolo è fondamentale, pp. 197-283).
52. Sulla prima fase di questo sodalizio, si veda G. DE LUCA e G. PAPINI, *Carteggio,* vol. 1 cit. (mentre ancora si attende la pubblicazione del seguito dell'epistolario).
53. Cit. in L. MANGONI, *L'interventismo della cultura* cit., p. 237. Per una memoria di quell'ambiente e di quel tentativo, si veda R. BILENCHI, *Amici* (1976), nuova edizione, a cura di S. Pautasso, Rizzoli, Milano 1988, pp. 68 sgg.
54. Pubblicato per la prima volta sull'«Univcrsale» nell'aprile del 1933, il racconto *Ipazzi* fu poi incluso dall'autore nella raccolta del 1935 intitolata *Il capofabbrica* (cito qui dall'edizione Rizzoli, Milano 2002, p. 24).
55. Sul quale si veda M. CANALI, *Le spie del regime* cit., pp. 278-79.
56. ACS, ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., Serie B, 1927-44, busta 18 B, fasc. *Pio da Pietralcina [sic], padre*: informative del «n. 326» (Cesare Mansueti), datate Roma, 29 marzo e 18 maggio 1934.
57. Si veda *supra,* capitolo VI, pp. 218-19.
58. Si veda A. DEL FANTE, *Savonarola, l'illuminato di Dio,* Galleri, Bologna 1933; ID., *Le procellarie del futuro. Profezie,* Galleri, Bologna 1936.
59. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrclcina, fasc. 7, doc. 227 (registrata dal Sant'Uffizio il 5 ottobre 1931). Tutte le citazioni seguenti si riferiscono a questo documento.
60. Ricavo tali informazioni dallo splendido studio di W. A. CHRISTLAN, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ,* University of California Press, Berkeley 1996, pp. 25 e 284.
61. L'opuscolo di padre Giannantonio da Romallo è così raro che le maggiori biblioteche del mondo non ne portano traccia nei loro cataloghi elettronici. Io stesso non ho avuto modo di consultarlo: traggo la citazione (riferita, a quanto pare, alla p. 57 del volumetto) da A. DEL FANTE, *Per la storia* cit., p. 171. Notevole personalità di sacerdote, confessore per mezzo secolo presso il Duomo di Milano, nel 1944 padre Giannantonio pagherà con la deportazione a Flossenburg l'aiuto da lui prestato agli ebrei durante l'occupazione tedesca: si veda G. AGOSTI [DA ROMALLO], *Nei lager vinse la bontà. Memorie dell'internamento nei campi di eliminazione tedeschi,* Edizioni Missioni estere dei Padri Cappuccini, Milano 1968.
62. A. DEL FANTE, *Per la storia* cit., p. 169.
63. La citazione da una lettera di Angela Serritelli alla signora Caradonna, in cui le presentava per una visita il «cav. Morcaldi», in data 20 giugno 1932: cit. in G. PAGNOSSIN, *Il calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 600.
64. PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario* cit., vol. IV, p. 49 (lettera del 2 aprile 1932).
65. Si veda *supra,* p. 249.
66. ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunetto Emanuele:* informativa del «n. 40» cit., 20 giugno 1931. Si veda anche ACS, MI, DGIT, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* informativa della Questura di Roma, 2 settembre 1934.
67. La lettera è riprodotta fotograficamente in G. PAGNOSSIN, *Il calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 724.

68. ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele:* informativa del «n. 40» cit., 20 giugno 1931.
69. *Ibid.,* informativa del «n. 40» (Virginio Troiani), Roma, 4 gennaio 1933.
70. Si veda M. CANALI, *Le spie del regime* cit., pp. 257 sgg. Altre notizie sul ruolo spionistico di Benigni in M. FORNO, *Comunisti, ebrei e massoni: monsignor Benigni da Londra scrive al Duce,* in «Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900», VIII, gennaio 2005, n. I, pp. 87-103.
71. Si veda anche ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunetto Emanuele:* il capo della polizia alla Questura di Roma, 23 agosto 1932.
72. Si veda M. FRANZINELU (a cura di), *L'elenco dei confidenti della polizia politica fascista,* Bollati Boringhieri, Torino s.d.
73. ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunetto Emanuele:* informativa del «n. 42» (Umberto Benigni, con Bianca D'Ambrosio, Roma, 14 luglio 1933).
74. Si veda M. CANALI, *Le spie del regime* cit., p. 264.
75. ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunetto Emanuele:* informativa della Prefettura di Bologna, 5 maggio 1935.
76. ACS, Mi, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunetto Emanuele:* Ministero della Guerra, Servizio informazione militare (SIM), Roma, 3 giugno 1935.
77. Risalente al febbraio 1935, tale denuncia è allegata alla prefettizia del 5 maggio 1935, cit. (in ACS, Mi, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*).
78. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* denuncia anonima, trasmessa dal Consolato d'Italia a Parigi in data io aprile 1935.
79. Datata 25 giugno 1935, la lettera è riprodotta in G. PAGNOSSIN, *Il calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 747.
80. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* lettera del 20 settembre 1935.
81. *Ibid.,* lettera da Parigi, 25 novembre 1935.
82. Lettera del 14 luglio 1935, riprodotta ine. PAGNOSSIN, *Il calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 750.
83. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* lettera da Bologna, 26 settembre 1935.
84. *Ibid.,* lettera da Bologna, 22 ottobre 1935.
85. Lettera del 4 luglio 1935, riprodotta in G. PAGNOSSIN, *Il calvario di Padre Pio* cit., vol. I, pp. 748-49.
86. Si veda B. C. RUFFIN, *Padre Pio* cit., pp. 213 sgg.
87. Senza data, il biglietto è fotograficamente riprodotto in G. PAGNOSSIN, *Il calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 712.
88. *Ibid.* (lettera di Antonio Massa, 4 marzo 1931).
89. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* lettera di Giovannini a Brunatto, 21 giugno 1935.
90. PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. IV cit., pp. 746-47.
91. Ovvio il rimando al classico studio di Z. STERNHELL, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France,* Seuil, Paris 1983.
92. Per il contesto, si veda J.-B. DUROSELLE, *La décadence, 1932-1939*, Imprimerie nationale, Paris 1979; S. BERSTEIN, *Histoire du parti radical,* vol. II: *Crise du radicalisme, 1926-1939,* Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, Paris 1980.
93. ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele:* informativa

del «n. 353» (Vincenzo Bellavia), integrata da notizie fornite dal «n. 373» (Dino Segre, *alias* Pitigrilli): Parigi, 1° ottobre 1936.

94. Si veda M. CANALI, *Le spie del regime* cit., pp. 228 sgg.
95. *Ibid.,* pp. 287-89.
96. Si trattava della «valigia diplomatica» dell'Ambasciata stessa: si veda ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele:* informativa dei «n. 353» (Vincenzo Bellavia), Parigi, 22 marzo 1937.
97. *Ibid.,* informative datate, rispettivamente, 4 dicembre e 14 dicembre 1935.
98. *Ibid,* informativa del 14 maggio 1936.
99. *Ibid.,* informativa del 14 ottobre 1936.
100. Si veda M. FRANZINELLI, *I tentacoli dell'Ovra. Agenti, collaboratori e vittime della polizia politica fascista,* Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 27-28.
101. Si veda J.-P. COINTET, *Pierre Laval,* Fayard, Paris 1993, pp. 195-201.
102. ACS, Gabinetto, Minculpop, Reports, busta 3, m. 28/A, *Activities of Italo Sulliotti, editor of «La Nuova Italia», Paris*: lettera di Sulliotti al maggiore Celso Luciano, capo di gabinetto del ministero della Stampa e Propaganda, Parigi, 2 gennaio 1936. La corrispondenza delle settimane precedenti mostra come il piano del «camerata Brunatto» fosse stato tempestivamente annunciato da Sulliotti al sottosegretario Dino Alfieri, che a sua volta (il 30 novembre 1935) ne aveva informato il capo della polizia Bocchini.
103. ACS, MI, DGPP, npp, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele:* informativa del «n. 353» (Vincenzo Bellavia), Parigi, 30 maggio 1936. Si veda anche MI, DGPP, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 96A, fasc. Sulliotti Italo: informativa del «n. 158» (Valerio Benuzzi), Roma, 11 febbraio 1936, che stima la cifra a 100 000 franchi.
104. Secondo quanto riferito da Sulliotti al maggiore Luciano, lettera cit. da Parigi, 2 gennaio 1936 (ACS, Gabinetto, Minculpop, Reports, busta 3, m. 28/A, *Activities of Italo Sulliotti, editor of «La Nuova Italia», Paris).*
105. ACS, MI, DGPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* lettera da Parigi, 9 gennaio 1936.
106. *Ibid,* lettera da Parigi, 3 marzo 1936.
107. *Ibid*.
108. *Ibid,* lettera da Parigi, 14 marzo 1936.
109. ACS, MI, DGPP, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*: informativa del «n. 373» (Pitigrilli), Parigi, 8 febbraio 1937.
110. *Ibid.,* informativa del «n. 353» (Vincenzo Bellavia), Parigi, 14 ottobre 1936.
111. Sul degrado fisico (e sull'evoluzione spirituale) di Pio XI alla fine del suo pontificato, è fondamentale lo studio di E. FATTORINI, *Pio XI, Hitler e Mussolini* cit., pp. 44 sgg.
112. ACS, MI, DGPP, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*: informativa del «n. 353» (Vincenzo Bellavia), Parigi, 22 marzo 1937.
113. *Ibid*.
114. *Ibid*.
115. *Ibid.,* lettera manoscritta, datata Parigi, 30 marzo XV.
116. *Ibid,* il capo della polizia a Sulliotti, Roma, 5 aprile 1937.
117. *Ibid,* lettera di Sulliotti al «commendatore» Bocchini, Budapest, 23 aprile 1937.
118. *Ibid.,* il capo della polizia a Pietro Francolini, Roma, 10 aprile 1937.
119. *Ibid.,* il capo della polizia al «n. 353» (Vincenzo Bellavia), Roma, 31 luglio 1937.
120. Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 334.
121. Si veda Y. CHIRON, *Padre Pio* cit., pp. 211 -12.
122. Si veda BENEDETTO DA S. MARCO IN LAMIS, *Piccola pedagogia dello spirito, o*

Manualetto di direzione delle anime pie in forma epistolare, Società anonima tipografica, Vicenza 1935

123. Lettera a Francesco Morcaldi, Parigi, 25 giugno 1935 (cit. in G. PAGNOSSIN, *Il calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 747).
124. Sulle vicende editoriali del romanzo di Silone, si veda B. FALCETTO, *Vino e pane. Genesi e storia editoriale,* in I. SILONE, *Romanzi e saggi,* vol. I: 1927-1944, Mondadori, Milano 2000, pp. 1499-522 (con importanti precisazioni sulla trasformazione postbellica di *Pane e vino* in *Vino e pane,* 1955). Sull'omonimia dei titoli, si veda G. PAPINI, *Pane e vino, con un soliloquio sulla poesia,* Vallecchi, Firenze 1926.
125. I. SILONE, *Pane e vino.* Nuove edizioni di Capolago, Lugano 1937, p. 88.
126. Si vedano *ibid.,* rispettivamente, p. 89 (per la citazione) e pp. 316 sgg.
127. Si veda s. SOAVE, *Senza tradirsi, senza tradire. Silone e Tasca dal comunismo al socialismo cristiano (1900-1940),* Nino Aragno editore, Torino 2005, pp. 346 sgg.; n. BIOCCA, *Silone. La doppia vita di un italiano,* Rizzoli, Milano 2005, pp. 197-99.

Capitolo ottavo
I dolori del mondo

1. Croci uncinate.

La seconda guerra mondiale era cominciata da un mese, con l'invasione della Polonia da parte della Germania nazista, quando i più entusiasti fra i devoti di padre Pio riuscirono a realizzare un antico loro sogno: veder costruita a San Giovanni Rotondo, lungo la strada che collegava il centro del paese al convento dei cappuccini, una *Via Crucis* che accompagnasse i pellegrini nella marcia di avvicinamento verso la cella del frate con le stigmate. Il 4 ottobre 1939, il sogno divenne realtà. Quel giorno, alla presenza dell'arcivescovo di Manfredonia monsignor Cesarano, fu inaugurato un percorso in quattordici stazioni, dove altrettante edicole di marmo e di pietra racchiudevano una scena della Passione (quella di Cristo, e quella di padre Pio). All'inizio della Via Dolorosa, una targa commemorativa e un ritratto fotografico identificavano una pia donna di Bologna come il personaggio-chiave nell'ideazione e nella realizzazione del progetto: Carolina Giovannini, la squattrinata ma intraprendente sartina che abbiamo imparato a conoscere come una vittima degli imbrogli di Emanuele Brunatto[1].

Nei giorni successivi, «Il Resto del Carlino» non mancò di aggiornare i bolognesi intorno alla felice riuscita della cerimonia. Padre Pio stesso aveva infranto le proprie abitudini di clausura per scendere «in mezzo al popolo» e rimanervi un paio d'ore, «protetto a fatica dai carabinieri» che avevano contenuto una folla osannante. Il «Carlino» non mancò neppure di enfatizzare la coincidenza cronologica dell'inaugurazione della *Via Crucis* sangiovannese con la ricorrenza del 4 ottobre, festa di San Francesco d'Assisi. Mentre l'Europa riecheggiava di clangori guerrieri, quale consolazione più grande che celebrare l'apoteosi di padre Pio nel giorno stesso in cui san Francesco veniva per la prima volta onorato come patrono d'Italia? Questa era stata infatti la decisione del nuovo papa, Eugenio Pacelli, pontefice dal mese di marzo con il nome di Pio XII: dichiarare patroni d'Italia, congiuntamente, san Francesco d'Assisi e santa Caterina da Siena. Per parte sua, accettando il bagno di folla del 4 ottobre, padre Pio non aveva voluto sottrarsi all'impegnativa eredità del Poverello; «l'uomo col volto segnato da tutti i dolori del mondo» si era pubblicamente assunto il ruolo di protettore della comunità nazionale[2].

L'entrata in guerra dell'Italia, il 10 giugno 1940, e poi i rovesci militari delle armate di Mussolini su una varietà di fronti dall'Africa alla Russia, provocarono un incremento significativo della preghiera di intercessione che i fedeli di padre Pio rivolgevano verso il Gargano. Fino al 1939, al convento di San Giovanni Rotondo si era contata una media annuale di circa 9000 lettere indirizzate al frate cappuccino; nel '40 il numero sali a 12 000, per raggiungere la cifra di 15 000 nel 1942 e superare le 20 000 nel '45[3]. Evidentemente - come già nell'ultima fase della Grande Guerra, quando agli orrori della carneficina in trincea si erano aggiunti i dolori dell'epidemia di «spagnola» - il sovrappiù di inquietudine, di disperazione, di lutto generato dal conflitto mondiale ebbe un riflesso nel bisogno di tanti battezzati di affidarsi a padre Pio come a un araldo del Signore.

Dopo il giugno del '40, alcuni seguaci del cappuccino si erano affrettati a far sapere quanto intensamente il loro cuore battesse per la causa di Mussolini e dell'Asse. Fra questi, dalla solita Bologna, Alberto Del Fante, l'ex massone che con le più varie pubblicazioni

agiografiche ispirava una lobby di zelatori di padre Pio. Parigi era caduta da pochi giorni sotto i colpi di maglio del *Blitzkrieg* hitleriano, e i soldati del duce avevano appena colpito l'agonizzante Terza Repubblica con un'ulteriore pugnalata alla schiena, quando Del Fante si era sentito in dovere di dare alle stampe il suo proprio contributo alla causa patriottica: una riflessione politica intitolata *Se ci avessero creduti.* Già, se soltanto la Francia avesse accolto la proposta dell'Italia e della Germania di allearsi con loro, anziché legarsi mani e piedi all'Inghilterra e ai suoi servi della Società delle Nazioni! Ora, i francesi pagavano con gli interessi una scelta sconsiderata, mentre gli inglesi dovevano rassegnarsi a incontrare un analogo destino: «fra giorni la Croce uncinata sventolerà sulla torre di Londra; solo allora il fato sarà compiuto ed una nuova Europa, basata sopra un principio di giustizia, farà la sua apparizione». Il Duce e il Führer, si era compiaciuto Del Fante, avrebbero bensì finito con l'offrire all'Europa un ramoscello di pace, ma infilzandolo sulla punta di 150 milioni di baionette[4].

Dalla Parigi occupata, anche un altro apostolo di padre Pio, Brunatto, aderì senza riserve alla *pax hitleriana.* Lo fece indossando i panni dell'autore di teatro, con un dramma di soggetto francescano, *Frère Soleil*, da lui pubblicato sotto lo pseudonimo rivelatore di Emanuele De Pio. Nell'ottobre del 1941, Brunatto riuscì a far montare la *pièce* nientemeno che al Vieux-Cordelier: il prestigioso palcoscenico della Rive Gauche si aprì allo zelatore di padre Pio prima ancora che a Jean-Paul Sartre, che avrebbe dovuto attendere il maggio del '44 - ancora sotto l'occupazione nazista - per vedervi rappresentato il manifesto teatrale dell'esistenzialismo, *Huis clos*[5]. Nella prefazione della versione a stampa di *Frère Soleil* (stampata in occasione della cinquantesima replica, a suggello di un buon successo di pubblico), lo pseudo De Pio spiegava come la vita di san Francesco d'Assisi promettesse di riuscire istruttiva alla Francia presente, per dimostrarle che soltanto le missioni di bene possono redimere gli uomini e risollevare le nazioni. Secondo l'intreccio del dramma, fino aH'ultimo il san Francesco della Verna teneva celate le proprie stigmate, salvo mostrarle per redimere Lupo, peccatore-simbolo trionfalmente guadagnato alla causa del vero cristianesimo[6].

La disponibilità di Brunatto a portare la sua pietra all'edificio del Nuovo Ordine hitleriano risaliva ben oltre il *Blitzkrieg* e la caduta della Francia. Fra 1937 e '38, quantunque ormai scaricato dai vertici dell'OVRA, il sedicente ingegnere della Zarlatti si era adoperato per propiziare con attività spionistiche o pubblicistiche le magnifiche sorti dell'Internazionale fascista. I fiduciari italiani a Parigi avevano continuato a raccogliere numerose sue soffiate, in particolare intorno alle attività clandestine del Partito comunista francese a sostegno militare dei repubblicani spagnoli[7]. Inoltre, il versipelle Brunatto aveva fatto parte del comitato di direzione di una rivista sponsorizzata dal Comité international permanent degli ex combattenti e dal suo presidente, il gran mutilato italiano Carlo Delcroix. «Informations parlementaires et diplomatiques. Revue mensuelle de l'activité politique mondiale», recitava pomposamente la testata del periodico: le cui pagine interne declamavano con tale energia lo slogan dell'*appeasement* da far somigliare la rivista a un bollettino filonazista[8]. Firmandosi «P. Lepieux», Brunatto vi aveva pubblicato reportage dalla Germania traboccanti di ammirazione per le autostrade di Hitler o per le meraviglie dell'organizzazione dopolavoristica Kraft durch Freude; e anche articoli dalle implicazioni meno direttamente politiche, come un elogio degli ordini regolari della Chiesa cattolica, «ces quelques 200 000 religieux ou religieuses qui forment la vraie aristocratie de l'Église»[9].

Ancora dopo lo scoppio della guerra mondiale, due fedelissimi di padre Pio quali Francesco Morcaldi e Cesare Festa si erano recati a Parigi per sollecitare Brunatto, nella non

perduta speranza che l'affare delle locomotive prendesse finalmente una buona piega[10]. Ma dopo che i Panzer delle divisioni germaniche avevano assunto il controllo della capitale francese, e dopo che la Terza Repubblica aveva lasciato il campo allo Stato di Vichy, Brunatto era parso avere tutt'altro per la testa che i brevetti della Zarlatti e che il destino stesso del culto di padre Pio (impressione bugiarda, quest'ultima: come subito vedremo, il san Pietro del boulevard Haussmann non aveva dimenticato affatto il Cristo del Gargano). Sotto l'occupazione tedesca, Brunatto era divenuto quello che i francesi ostili al governo di Vichy avrebbero ignominiosamente definito un *collabo*: un collaborazionista, al volenteroso servizio della Wehrmacht e delle SS.

2. Hotel Majestic.

Fu nella Parigi occupata dai nazisti che Emanuele Brunatto si tolse la soddisfazione letteraria più grande della sua vita, quando sali come autore sul palcoscenico del Vieux-Colombier e gustò il successo di *Frère Soleil.* Quella era la Parigi delle ribalte che quarant'anni dopo - scavando nella propria memoria di bambino - François Truffaut avrebbe magnificamente evocato nel film *Le dernier métro*: una città dove gli appassionati di teatro avevano vita dura, fra sale non riscaldate, interruzioni della corrente elettrica, paura dei bombardamenti, e con l'ultima corsa della metropolitana anticipata alle 23,00. Comprensibile dunque la soddisfazione di Brunatto nel vedere replicato il suo dramma francescano, a dispetto di tante difficoltà, per l'intero autunno del 1941. Comprensibile pure il suo gesto d'orgoglio della primavera successiva, dopo che il *Frère Soleil* era stato accolto nella collana di testi del Vieux-Colombier: la decisione di inoltrarne una copia-omaggio a Roma, piazza Venezia, alla cortese attenzione del duce Benito Mussolini[11].

Se non aveva dimenticato san Francesco d'Assisi, i cui *Fioretti* venivano ripresi alla lettera in molte scene del dramma[12], meno che mai il Brunatto dell'Occupazione aveva dimenticato padre Pio da Pietrelcina. E già nel giugno del '41, prima ancora di farsi strada come drammaturgo nella Parigi nazista, l'ex bancarottiere ebbe modo di dimostrare incrollabile la sua devozione verso il frate con le stigmate. Attraverso la Banque Italo-Française de Crédit, Brunatto dispose infatti un versamento estremamente cospicuo sopra un conto del Credito Italiano di Firenze intestato al «Comitato per la costruzione della Clinica di San Giovanni Rotondo (Foggia)»: addirittura tre milioni e mezzo di franchi (un salario mensile medio non superava i mille), che Brunatto qualificò genericamente come «avoirs appartenant à des Italiens domiciliés en France»[13]. Questo bonifico rappresentò la base finanziaria su cui i devoti sangiovannesi di padre Pio poterono sviluppare il progetto, appunto, di un grande ospedale, da costruire a ridosso del convento dei cappuccini: la futura Casa Sollievo della Sofferenza.

«Non si è mai ben capito da quale colletta proven[isse] una somma in franchi così ingente per quei tempi, se dalle tasche bucate di Brunatto o dalle royalties dei brevetti Zarlatti», scriverà sessantanni più tardi - con invidiabile spensieratezza - l'autore del volumetto agiografico *L'uomo che salvò Padre Pio*[14]. Ma a differenza di un agiografo, uno storico ha il compito di rispondere a curiosità come queste. Da dove venne il denaro che permise a Brunatto di finanziare la posa della prima pietra dell'ospedale di padre Pio? Non certo, noi lo sappiamo, dagli sgangherati brevetti di locomotive a nafta che l'«ingegnere» aveva cercato invano di piazzare sul mercato ferroviario di mezza Europa; e difficilmente dall'estemporanea generosità di non meglio identificati italiani residenti in Francia. Dietro verifica d'archivio, la

risposta suona diversa. Il denaro necessario a far nascere la Casa Sollievo della Sofferenza provenne bensì dalle tasche di Brunatto: ma da tasche strapiene più che da tasche bucate. Perché durante l'anno successivo alla caduta della Francia, quelle tasche si erano riempite con i milioni e milioni di franchi che Brunatto riuscì a guadagnare come trafficante sul mercato nero di Parigi.

L'avventuriero di Torino aveva un debole per il mercato nero. Un quarto di secolo innanzi, combattendo la sua prima guerra mondiale come furiere presso l'Intendenza del Regio Esercito, Brunatto era finito sotto processo per avere speculato sulle operazioni di vettovagliamento[15]. E rieccolo nella Francia dell'estate 1940, all'indomani della «strana disfatta» della Terza Repubblica[16]: senza perdere tempo dopo l'entrata dei tedeschi a Parigi, dal medesimo ufficio del boulevard Haussmann dove aveva preteso per anni di rappresentare la Zarlatti, ecco Brunatto mettere in piedi un servizio di vettovagliamento delle truppe germaniche di stanza nella capitale. È una società di intermediazione commerciale, denominata «Itala»: uno dei tanti *bureaux d'achats* che proliferano nella Parigi dell'Occupazione, complici sia il sorprendente grado di disorganizzazione dell'Intendenza militare tedesca, sia la montagna di denaro quotidianamente versato all'occupante dalla Banque de France, in forza di draconiane clausole d'armistizio[17].

Secondo un rapporto del Servizio antifrodi della Préfecture de Polke parigina, già nell'ottobre del '40 Brunatto risultava disporre - al numero civico 214 del Faubourg Saint-Honoré - di «vastes magasins» dove erano depositate le merci più varie. Conserve di carne, scatole di tonno, sapone, zucchero, caffè, latte condensato, vini, liquori: pareva non esistere derrata che sfuggisse alla presa dell'apostolo di padre Pio, e per smerciare la quale egli non infrangesse la vigente legislazione sul calmiere, approvvigionando la Wehrmacht a prezzi esorbitanti. Allertato dalle autorità militari germaniche, nel gennaio del '41 il Servizio antifrodi confermava l'entità delle speculazioni compiute da Brunatto; ad esempio, una partita di saponette «Monsavon» (240 000 pezzi) era stata da lui acquistata a 1,50 franchi l'una, per essere subito rivenduta a 3 franchi (facile il calcolo: «dans certe seule opération M. Brunatto a réalisé 480 000 frs de bénéfice»). In febbraio, i vertici del Servizio antifrodi stimavano che i margini di profitto di Brunatto oscillassero abitualmente tra il 19 e il 45 per cento, raggiungendo i valori massimi nel traffico degli alcolici: Champagne Malherbe, Champagne Berthelot, Champagne Ledere, Champagne Clicquot, Sauternes del 1934, Graves supérieur, Châteauneuf-du-Pape, e quant'altro ben di Dio si trovava stipato nei depositi del Faubourg Saint-Honoré[18].

Nell'agosto del '41, il Tribunale militare tedesco della Grande-Parigi informava il procuratore della Repubblica presso il tribunale della Senna di avere aperto contro Brunatto un procedimento giudiziario, per maggiorazione illecita dei prezzi. In quelle stesse settimane, dietro iniziativa congiunta delle autorità tedesche e francesi, i magazzini dell'Itala venivano chiusi, le merci poste sotto sequestro[19]. Di lì a poco, il Tribunale militare tedesco riconosceva Brunatto colpevole dell'accusa di maggiorazione illecita dei prezzi, condannandolo a tre mesi di detenzione e a 600 000 franchi di ammenda[20]. Così, l'autore teatrale che si preparava a celebrare - sulla ribalta del Vieux-Colombier - i meriti francescani della *pax hitleriana,* rischiò di pagare caro il suo attivismo di trafficante in vettovaglie. E chissà che proprio la gloria del drammaturgo non sia stata all'origine del provvedimento di clemenza con cui le autorità germaniche finirono per graziare Brunatto, risparmiandogli la pena del carcere[21].

Il mercato nero era il paradiso del collaborazionismo[22]. Si trattasse di approvvigionare la

clientela francese, milioni di famiglie soggette al razionamento, oppure di rifornire le forze d'occupazione tedesche, gli affari del mercato nero esigevano comunque - oltreché una rete di rapporti sul versante della produzione agricola e industriale - una qualche forma di aggancio al Militärbefehlshaber, il Comando militare germanico. Il collaborazionismo da mercato nero aveva poco di ideologico, non si occupava dei meriti di Hitler né della propaganda di Pétain; era scambio economico, reciprocità di favori. I titolari dei *bureaux d'achats* avevano molto da offrire a ufficiali e soldati della Wehrmacht per i quali la permanenza a Parigi corrispondeva a un regalo della sorte, quasi una vacanza rispetto alla mobilitazione sul fronte dell'Est: le carni, i formaggi, i vini migliori del mondo. Da parte loro, i tedeschi avevano molto da offrire a principi e principini del mercato nero: soldi, privilegi, mondanità le più varie.

Capitava che i trafficanti fossero *homines novi,* proiettati verso l'alto dalle circostanze straordinarie dell'Occupazione. Grazie al contatto giusto, piccoli capitani d'industria della periferia parigina, intraprendenti grossisti di provincia, coltivatori di vitigni o allevatori di bestiame, vedevano schiudersi la possibilità di fare fortuna nella capitale (magari, finendo con l'impossessarsi dei beni sequestrati agli ebrei, entro il contesto della politica di «arianizzazione»). Ma capitava anche che i trafficanti fossero *vieux chevaux de retour*, uomini degli anni trenta cui la nazificazione della società francese garantiva qualcosa come una nuova nascita: imprenditori falliti al tempo della Grande Depressione, faccendieri variamente sfortunati, sedicenti vittime economiche del Fronte popolare, che nella versione francese del Nuovo Ordine hitleriano riconoscevano l'opportunità non soltanto di partecipare a una massiccia redistribuzione sociale delle ricchezze, ma anche di cogliere un'insperata rivincita sul destino[23].

Emanuele Brunatto corrispondeva a questo secondo profilo di *collabo.* Al piazzista di locomotive che per un decennio aveva vissuto a Parigi sulle spalle dei devoti italiani di padre Pio, e che con alterno successo aveva provato ad accreditarsi quale fiduciario del regime fascista, l'Occupazione permise di rinascere come signorotto del mercato nero. La topografia della sua vita restò la stessa di prima, incentrata sui quartieri nobili della Rive Droite, fra l'Opéra e l'Arc de Triomphe. Ma erano luoghi che avevano acquisito un aspetto e un significato diversi dopo il giugno del 1940, da quando la segnaletica stradale aveva preso a parlare tedesco: da quando a ogni incrocio pannelli rossi e neri indicavano la direzione della Kommandantur, del Militärbefehlshaber, degli altri centri nevralgici del potere nazista. Numerose *vedettes* del collaborazionismo economico traversavano la Senna per fare affari all'hotel Lutetia, là dove i tedeschi avevano insediato l'Abwehr, il servizio di spionaggio e controspionaggio[24]. Senza tradire la riva destra, Brunatto era di casa all'hotel Majestic, l'albergo presso l'Etoile che ospitava sia il Comando militare germanico, sia gli uffici di propaganda e di censura. «Brunatto Emmanuel, courtier démarcheur attitré de l'Hôtel Majestic»: dopo la liberazione di Parigi - nell'estate del 1944 - tale risulterà l'intestazione del fascicolo penale riguardante il procacciatore italiano, mentre alla rubrica *Nature de l'infraction* figurerà la fattispecie: «Trafic avec l'ennemi»[25].

Il processo subito nel '41 non era bastato per allontanare Brunatto dal mondo dorato quanto rischioso dell'intermediazione commerciale. Costretto a chiudere la società Itala, il pupillo di padre Pio aveva aperto un nuovo *bureau d'achats,* dottamente intitolandolo alla memoria storica di un re cristianissimo: «Comptoir François Ier». Brunatto si era allora specializzato nella fornitura ai tedeschi di marmellate e di cioccolato. Stando a calcoli effettuati dopo la Liberazione dal Comité de confiscation des profits illicites del dipartimento della Senna, fra 1941 e '43 il Comptoir François Ier aveva smerciato alle forze germaniche oltre settemila

tonnellate di marmellata, per un valore di 93 600 000 franchi, e cioccolato per 42 000 000 franchi: la commissione essendo stata fissata, rispettivamente, al 3 e al 5 per cento, il guadagno lordo di Brunatto era quantificabile in circa 4 900 000 franchi. Altri benefici gli erano venuti dalla produzione e dallo smercio di un surrogato di tè, da lui rifornito per contratto alla Feldpost: su un fatturato di 2 559 377 franchi, un profitto netto di ben 1 324 532 franchi, al quale andavano aggiunti 907 634 franchi di commissione. A fronte di tali cifre, come stupirsi se l'intermediario dell'hotel Majestic aveva conosciuto un'impennata del proprio tenore di vita, affittando un paio di palazzi in avenue de Wagram e comprandosi una villa a l'Isle-Adam, il sobborgo parigino tanto caro a Balzac?[26].

I lauti guadagni di Brunatto dopo il 1941 appaiono tuttavia poca cosa, in confronto ai benefici stratosferici da lui realizzati negli otto o nove mesi immediatamente successivi alla caduta della Francia, sino alla chiusura forzata dell'Itala. Secondo i calcoli del Comité de confiscation, tra l'ottobre del '40 e il maggio del '41 Brunatto aveva fornito alle forze d'occupazione tedesche 738 000 bottiglie di champagne e di altri vini pregiati, percependo una commissione di cinque franchi a bottiglia, e x 705 500 bottiglie di cognac e di altri superalcolici, dietro commissione di otto franchi a bottiglia. Profitto lordo: 17 334 000 franchi![27]. Riferite al primo anno dell'Occupazione, queste sono cifre che reggono il confronto con quelle dei maggiori trafficanti sul mercato nero francese, *profiteurs de guerre* leggendari come l'immigrato moldavo Joseph Joanovici e il russo Michel Szkolnikov[28]. E sono cifre che pertengono direttamente alla vicenda di padre Pio, nel momento in cui illustrano una precisa realtà storica: la Casa Sollievo della Sofferenza, il benemerito ospedale del frate con le stigmate, affonda i propri natali finanziari - letteralmente - nell'alcol con cui il collaborazionista Brunatto innaffiò i banchetti parigini di una Wehrmacht trionfante. Prima di versare su un conto bancario di Firenze, nel giugno del '41, tre milioni e mezzo di franchi al «Comitato per la costruzione della Clinica di San Giovanni Rotondo», l'apostolo di padre Pio ne aveva guadagnati cinque volte di più versando vino e champagne alla salute del Terzo Reich.

D'altronde, molteplici risultano essere state - come al solito - le vite di Brunatto nella Parigi dell'Occupazione. Se dobbiamo credere alla contabilità del Comité de confiscation, diversi milioni di franchi da lui raccolti sul mercato nero vennero spesi (o piuttosto dilapidati) per finanziare un «Bureau d'études cinématographiques pour dessins animés», messo in piedi dallo stesso Brunatto negli uffici dell'avenue de Wagram[29]. A quanto sembra, l'infaticabile *brasseur d'affaires* ricercava un metodo di produzione nuovo, rivoluzionario, che gli consentisse di cavalcare il successo conseguito dal cinema d'animazione nella Francia di Vichy[30]. Ma non fu soltanto in giocattoli imprenditoriali di tal genere che Brunatto reinvestì le fortune accumulate con gli alcolici e le marmellate. Secondo la testimonianza postbellica di un impiegato dell'Itala, Lucien Monnier, sotto l'occupazione tedesca Brunatto non smise di compiere opere di bene. «Il était mystique»: forse perciò largheggiava nelle offerte a numerose parrocchie di Parigi, e perciò si preoccupava di nutrire gli affamati[31].

Infinite sono le vie del Signore. Per tre anni, dal febbraio del 1941 al febbraio del '44, il trafficante dell'hotel Majestic finanziò con almeno 1 300 000 franchi l'opera assistenziale della «Boisson chaude»: un servizio di distribuzione gratuita di pasti, attivo ogni giorno presso le stazioni ferroviarie della Gare Saint-Lazare e della Gare de Lyon. In una fotografia d'epoca, Emanuele Brunatto figura chiaramente - la bella capigliatura brizzolata, il portamento distinto, l'elegante pastrano scuro - alla cerimonia di inaugurazione di una cucina della «Boisson chaude». Con lui è il prefetto di Parigi, Charles Magny; intorno a loro sono uomini e donne di varia condizione, ma tutti compresi della solennità del momento, il male della guerra mondiale

riscattato dal bene della carità cristiana. Quanto poi Brunatto fosse consapevole del nesso economico che a doppio filo legava la fame di tante miserabili creature ai fasti dei signori del mercato nero, l'espressione del suo volto non permette di interpretare.



Dall'Italia in guerra contro la Francia, vi era intanto chi si preoccupava di monitorare fatti e misfatti del faccendiere emigrato. A febbraio del 1943, la Divisione generale della Pubblica Sicurezza fu informata come l'«ing. Brunatto» risiedesse ancora a Parigi, «provvisto di larghissimi mezzi finanziari»[32]. E dopo l'8 settembre 1943 - quando anche l'Italia conobbe l'esperienza dell'occupazione tedesca - perfino a certi collaborazionisti nostrani capitò di storcere il naso davanti alla moralità dello zelatore di padre Pio. Successe nell'aprile del '44, quando l'ispettore dei Fasci transalpini pensò bene di viaggiare verso Salò per rendere omaggio al duce, accompagnato «da due dei più loschi figuri della collettività italiana: il sig. Vincenzo Salvati e il sig. Brunatto». Il primo (spiegò al duce in persona Ernesto Marchiandi, già ispettore fascista a Parigi, ormai capo di gabinetto al ministero del Lavoro della Repubblica sociale)[33] era un tenutario di case da gioco, ricettatore di gioielli e di valuta; quanto a Brunatto, esistevano su di lui «precedenti molto voluminosi». «Tutti e due sono fra i principi del più sporco mercato nero francese», scrisse Marchiandi a Mussolini, lamentando a gran voce che una simile accoppiata di delinquenti potesse tornarsene in Francia con tanto di «lettera firmata autografa da Voi» e con le «rispettive penne "Dono del Duce"».

La polizia di Salò doveva imperativamente bloccare Brunatto e Salvati alla frontiera, per sottrarre ai due criminali, se non le loro mal guadagnate ricchezze, almeno i cimeli mussoliniani[34].

3. Il cappuccino volante.

«Mi dicono che l'8 aprile sia morto il famoso Padre Pio da Pie- trelcina, il francescano stimmatizzato che viveva a San Giovanni Rotondo», annotò Giovanni Papini sul suo diario il 9 maggio 1944, rimpiangendo di non avere colto per tempo l'occasione di un pellegrinaggio nel Gargano («sarei andato se non fosse sopraggiunta la guerra»). «Mi dicono, anche, che in punto di morte avrebbe annunziato prossima la fine della guerra - addirittura un mese dopo la sua scomparsa»[35]. Si trattava naturalmente di una notizia falsa, come ne circolavano tante nell'Italia lacerata dalla guerra mondiale e dalla guerra civile: di quelle false notizie che tuttavia interessano gli storici, perché rivelano ansie, speranze, paure, movimenti profondi della sensibilità collettiva. Qui, l'erronea voce che raggiunse l'autore della *Storia di Cristo* al ritiro alpestre di Bulciano, nell'alto Aretino, dice di un nesso confuso ma forse diffuso tra l'immagine pubblica di padre Pio, la sua nomea di profeta, l'aspettativa della pace, il martirio dell'*alter Christus*. Quanto al Papini di quei mesi, lo scrittore super-fascista e super-razzista era uomo sempre più compreso della propria identità di super-cristiano: in luglio, al vicino

santuario della Verna, venne accolto nel terzo ordine dei frati minori, mentre andava scrivendo e riscrivendo sulle stigmate di san Francesco[36].

Nell'Italia dilaniata, non occorreva essere terziari francescani per riflettere intorno all'attualità dell'insegnamento del Poverello, alla funzione della Chiesa come agenzia di rassicurazione spirituale e di protezione materiale, al persistente valore simbolico dei più antichi rituali cristiani. Basta aprire il diario di un altro intellettuale fiorentino - un super-antifascista, questo: Piero Calamandrei - per constatare come anche il paesaggio morale dei più laici si popolasse allora di segnacoli religiosi. Sfollato dopo l'8 settembre nelle campagne dell'Umbria meridionale, a Colcello presso Amelia, il giurista scopri nei dintorni «una grotta della macchia dove dicono abbia dormito san Francesco», rimanendo impressionato dal tabernacolo dov'era una «pittura grossolana» del santo in preghiera. Appuntate ai margini del quadro, le fotografie formato-tessera dei colcellesi richiamati alla guerra, «tutti questi giovanotti in divisa di bersagliere e di aviatore»: «sono messe là dalle famiglie, come voto della loro salvezza». Il 1° maggio 1944, Calamandrei si spinse oltre Amelia per visitare, ai margini del borgo, il locale convento dei cappuccini: semideserto in tempi di pace, il luogo era divenuto un centro di profughi dove variamente si raccoglievano salesiani, maestre con gli orfanelli, suore, «altri isolati». A ciascuno un letto per dormire, una scodella per mangiare. E musica per pregare, ma sovrastata dal rumore sinistro dei bombardieri, dall'imparabile onnipresenza della guerra:

> Per tutta la nostra passeggiata siamo stati accompagnati da ronzii di aeroplano o da scoppi in lontananza da tutte le direzioni. Quando tornavamo indietro dal convento, costeggiando il bosco recinto che lo circonda, si è sentito nel fondo dei lecci un cantico religioso di voci maschili, forse il cantico a Maria per il mese mariano che oggi si inizia. Cantavano bene, forse i frati novizi laudando, a più voci. Invocavano la pace. La fine è stata così: «O santa vergine… (*bruuum*!) prega per me». Lo scoppio della bomba ha fatto da interpunzione: come una risposta[37].

Un anno e mezzo prima, Calamandrei aveva registrato nel proprio diario la (falsa) notizia secondo cui Pio XII si preparava a lasciare San Pietro per trasferirsi in Laterano, così da evitare bombardamenti sulla città di Roma; «lo chiamano il papa antiaereo», aveva aggiunto il giurista fiorentino, che prendeva nota dei motti di spirito come indizi rivelatori di un sentire comune[38]. Il 19 luglio 1943, l'aviazione americana avrebbe rovinosamente colpito i quartieri popolari di San Lorenzo, del Prenestino, del Tiburtino[39]. Gli abitanti di Roma si sarebbero accorti allora a proprie spese che l'aura della Città Eterna non bastava a proteggerli, né bastava la familiare presenza del Santo Padre: «il papa come papà», il «papalino» dei «romani cacaioli» sui quali ironizzerà, dopo la guerra, il Beppe Fenoglio di *Primavera di bellezza*[40].

Per i civili più che per i militari, la morte veniva dal cielo durante la seconda guerra mondiale, nel Mezzogiorno d'Italia altrettanto che nel Centro o nel Settentrione: e più che mai dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943, con l'intensificarsi dei bombardamenti su obiettivi strategici com'erano le città di Napoli, Salerno, Bari[41].



Quasi in obbedienza a un derisorio paradosso, la morte per mano dell'uomo veniva dal medesimo cielo in cui si cercava protezione per mano di Dio o della Madonna[42]. Da qui, negli ambienti popolari e non solo in quelli, un intrecciarsi - a proposito dei bombardamenti - di voci e di presagi, di sogni e di incubi, di verità e di dicerie[43]. Da qui, anche, l'innesto di un elemento nuovo nella *vox populi* sulla fama di santità di padre Pio: l'attribuzione a lui non soltanto, genericamente, del dono della levitazione (che era stato proprio, nel Seicento, di un altro cappuccino venerato dai pugliesi, san Giuseppe da Copertino)[44], ma di una precisa attitudine al volo, per intercettare i bombardieri nemici e salvare così le popolazioni civili.

Pio XII non fu un papa abbastanza «antiaereo» da preservare del tutto la Città santa. Sceso fra gli abitanti di San Lorenzo dopo il bombardamento del 19 luglio, dovette limitarsi a consolarli attraverso la carismatica sua presenza, né ciò fu sufficiente per risparmiare ai romani la successiva, devastante incursione del 13 agosto.



Nel Foggiano, padre Pio si rivelò - per chi voleva credere alle sue doti - ben altrimenti salvifico. In quell'estate del '43, quando l'aviazione alleata prese a bombardare Foggia oltreché Bari, distruggendo fra l'altro il convento cappuccino di Sant'Anna e obbligando la Curia provinciale a traslocare a San Giovanni Rotondo, l'assenza di incursioni aeree nei cieli del Gargano convinse molti buoni cristiani che la tregua fosse merito di padre Pio. Dopo la Liberazione, le testimonianze di alcuni aviatori britannici avrebbero fatto il resto, consolidando la vulgata del cappuccino stigmatizzato come contraerea vivente. Per decenni a partire dal '44, e fin davanti ai postulatoti della causa di beatificazione di padre Pio, si sarebbero trovati ex piloti della Raf disposti a evocare l'apparizione davanti ai loro apparecchi di un frate barbuto e a braccia aperte, che dardeggiandoli con il suo sguardo di fuoco li aveva spinti a rientrare alla base senza sganciare sul Gargano i loro micidiali strumenti di morte[45].

La fama degli exploit celesti di padre Pio valicò rapidamente i confini della Puglia, raggiungendo entro pochi mesi il limite opposto del Regno del Sud, Napoli e l'area vesuviana: salvo andare incontro ad aggiustamenti, modifiche, varianti. Alle orecchie dello storico, la voce che più merita di essere raccolta riguarda la reputazione del frate cappuccino quale protettore non soltanto dei civili inermi, ma dei piloti stessi che si combattevano nei cieli (emulo dunque anche in questo di Giuseppe da Copertino, il santo degli aviatori). Apriamo un altro diario ancora, quello di un ufficiale britannico di stanza a Napoli presso il Field Security Service della Quinta Armata americana: il malizioso diario di Norman Lewis, *Naples '44*. Osservatore troppo attento per lasciarsi sfuggire le manifestazioni varie e variopinte della religiosità popolare, in data 29 marzo Lewis prese nota dei «miracoli a profusione» avvenuti negli ultimi giorni. Ai Campi Flegrei, una Bernadette Soupirous partenopea cui ripetutamente era apparsa la Madonna. E a pochi chilometri di distanza, lungo la strada che da Napoli conduceva verso Benevento, una presenza non meno straordinaria:

> A Pomigliano abbiamo un frate volante, che mostra anche le stigmate. Il frate sostiene di essere asceso al cielo, l'anno scorso, nel pieno di un combattimento aereo, per prendere fra le braccia un pilota italiano colpito e riportarlo a terra sano e salvo. Quasi tutti i napoletani che conosco - alcuni dei quali sono persone colte - sono convinti che la storia sia vera[46].

La notizia della miracolosa protezione offerta a militari e civili da un frate volante, le cui mani piagate potevano più di qualsiasi arma da guerra contro le incursioni nemiche, appartiene a una macchina mitopoietica la cui importanza trascende le dimensioni del culto di padre Pio, investendo una dinamica decisiva nella storia dell'Italia moderna. Gli sviluppi della seconda guerra mondiale sottrassero infatti il paese all'autorità morale e politica di una «diarchia» - il

re Vittorio Emanuele III, il duce Benito Mussolini[47] - e lo consegnarono a nuove figure di riferimento: a nuovi protettori, o a nuovi padroni. Non si insisterà mai abbastanza sul ruolo di supplenza assunto dalla Chiesa cattolica durante la guerra, a fronte della crisi del mito mussoliniano e dell'appannamento dell'immagine sabauda[48], nell'assistere gli italiani con una varietà di strumenti materiali e spirituali. Reagendo dapprima all'inadeguatezza, poi alla diserzione dello Stato nel tutelare la comunità dei cittadini, fu la Chiesa di Pio XII che si addossò il compito di tutelare la comunità dei battezzati (né solo di loro, ove si consideri quanto venne compiuto dal clero italiano in difesa degli ebrei)[49].

L'assunzione di questa responsabilità epocale contribuì a circonfondere la persona di papa Pacelli di un'aura quasi trascendente. In generale, la capacità della Chiesa di esserci nel momento del bisogno, e proprio quando più grave si palesava la latitanza dello Stato, contribuì a riconciliare definitivamente gli italiani con il Vaticano, cancellando per sempre le cicatrici di Porta Pia[50]. Ciò che l'«unione sacra» della Grande Guerra aveva inaugurato, e che il patto clerico-fascista aveva suggellato, quantunque con margini di ambiguità e a prezzo di tensioni, la seconda guerra mondiale portò a compimento: il ritorno della sovranità papale al centro della vita pubblica italiana. Ai dirigenti del nuovo partito politico dei cattolici, la Democrazia cristiana, tale centralità sarebbe parsa ora ovvia, ora problematica[51]. Ma di là dalla *politique politicienne,* almeno una cosa riusciva evidente all'indomani dell'8 settembre 1943: dopo essere stata per cinquant'anni la città del re, e dopo essere stata per vent'anni la città del duce, Roma tornava ad essere la città del papa[52]. E la Chiesa tornava ad essere quanto era stata per secoli prima del 20 settembre 1870, il collante più forte (per non dire l'unico) di un paese debole, disordinato, diviso. La popolarità dei culti mariani confermava intanto, da un capo all'altro della penisola[53], la potenza di un revival del sacro di cui la devozione di guerra per il frate volante del Gargano costituiva una ricaduta, piccola o grande che dir la si voglia.

Dopo il 25 aprile 1945, quando l'Italia intera fu liberata dall'occupazione tedesca, sul ruolo soteriologico di padre Pio divenne facile raccontare di tutto e di più. Già nel mese di giugno Alberto Del Fante - forse dimentico dei propri trascorsi da minuscolo propagandista dell'Asse - poteva felicitarsi dell'intercessione grazie alla quale il cappuccino con le stigmate aveva impedito, nell'estate del '43, il dispiegamento a San Giovanni Rotondo della famigerata Divisione Gòring. E lo stesso Del Fante poteva instaurare un paragone fra la maniera germanica e l'anglosassone di comportarsi rispetto a padre Pio. Sotto l'occupazione nazista, «ben pochi soldati dalla croce uncinata» avevano «posafto] le loro ginocchia dinanzi alla Croce di Cristo»; «oggi invece i soldati alleati, anche se protestanti, vengono dal Padre e qualche conversione è avvenuta». Che spettacolo edificante San Giovanni Rotondo aveva offerto il 25 dicembre dell'anno precedente! Alla messa di Natale, centinaia di militari «di tutte le razze, di tutte le nazionalità» avevano ricevuto direttamente da padre Pio («ostia vivente») le sacre particole della comunione[54].



Se nell'Italia libera ebbero libero corso le notizie più diverse sulle prodezze di padre Pio, qualche immagine chiara e distinta riuscì comunque a cristallizzarsi nel discorso agiografico. Oltre al cliché del cappuccino volante, particolarmente ribattuto fu quello del *deus ex machina* che in un modo o nell'altro, intervenendo in effigie o in carne e ossa, riusciva a salvare i poveri fascisti dalle grinfie dei sanguinari partigiani. Accusata di avere collaborato con l'occupante tedesco nel trasporto di munizioni, una maestra dell'Italia centrale era stata prelevata da casa per essere fucilata, ma aveva trovato il tempo per afferrare una fotografia di padre Pio. Giunta sul luogo del supplizio, la donna si preparava a morire, quando un «Basta!» pronunciato dall'inconfondibile voce del frate di Pietrelcina aveva avuto l'effetto di placare il comandante del plotone d'esecuzione, permettendo alla maestrina di ritornarsene a casa sana e salva[55]. Altrettanto risolutiva, nella Milano della Liberazione, l'epifania di padre Pio a tutela di Peppino Caradonna, l'antico «ras» di Capitanata che dopo l'armistizio dell'8 settembre aveva risposto all'appello di Salò. Arrestato il 29 aprile 1945 - nel giorno stesso di piazzale Loreto - da una sedicente polizia partigiana, Caradonna era stato condannato a morte seduta stante, e trascinato a sua volta davanti a un plotone d'esecuzione. Ma la svelta figura di padre Pio si era interposta come un baluardo fra lui e i fucilatori, mentre le armi facevano cilecca. L'avvocato Cara- donna aveva profittato dello sbalordimento generale per far valere i propri titoli di eroe della Grande Guerra, e i partigiani si erano infine limitati a rinchiuderlo nel carcere di San Vittore[56].

4. Un frate e due fratelli.

Il 16 maggio 1947, in un'area di 35 000 metri quadrati adiacente al convento dei cappuccini di San Giovanni Rotondo, ebbero inizio i lavori di sbancamento e di terrazzamento necessari alla costruzione di un nuovo, gigantesco ospedale: la Casa Sollievo della Sofferenza. Nei mesi e negli anni successivi si sarebbe proceduto a scavare oltre 100 000 metri cubi di roccia, per edificare dal nulla - tra le sperdute montagne del Gargano, là dove si era faticato da sempre a far funzionare anche solo un ambulatorio - un'autentica cattedrale della medicina e della chirurgia: un nosocomio modello lungo no metri e profondo 36, alto cinque piani, ispirato ai criteri sanitari più aggiornati e dotato di attrezzature d'avanguardia. Al momento dell'apertura ufficiale, nove anni dopo l'inizio dei lavori, il *magazine* dell'autorevole «New York Times» avrebbe descritto il complesso ospedaliero di San Giovanni come uno «tra i più belli e moderni del mondo»[57].

Oggi, a oltre mezzo secolo di distanza dal giorno di maggio del 1956 in cui la Casa Sollievo della Sofferenza venne inaugurata da padre Pio, corrisponde a una frase fatta sostenere che la

creazione dell'ospedale costituì il vero e indiscutibile miracolo del cappuccino con le stigmate. Ma di là dai luoghi comuni, ed essendogli vietato per statuto il terreno della spiegazione trascendentale[58], lo storico ha il dovere di trattare questo miracolo alla medesima stregua degli altri attribuiti a padre Pio: come il prodotto sociale di un immaginario religioso, la risposta concreta a una domanda simbolica, la ricaduta inevitabilmente profana di una dinamica interpretabile come sacra. Per rendere conto della nascita della Casa Sollievo si deve quindi lavorare con gli utensili abituali della storiografia, sottoponendo le fonti a domande immanenti. Quale il significato del progetto nella mente di padre Pio? Quali le circostanze di sviluppo dell'iniziativa? Quale l'impatto della Casa Sollievo sulla devozione garganica?

Un primo risvolto notevole di questa storia risiede nella sua preistoria: nel '47, l'idea di costruire un ospedale a San Giovanni Rotondo era già vecchia di un quarto di secolo. Sin dall'inverno del 1922 padre Pio aveva voluto mettere a frutto la passione religiosa che lo circondava, impiegando le risorse dei donatori più generosi per erigere una struttura nosocomiale. Il 4 marzo di quell'anno, aveva spiegato a Giuseppe Orlando, un prete suo amico originario di Pietrelcina: «In quanto all'ospedale le cose vanno bene: in questi giorni si farà l'asta del secondo lotto, e voglio augurarmi che questa estate sia tutto terminato»[59]. Di fatto, si era dovuto attendere il gennaio del '25 perché l'Ospedale civile San Francesco aprisse i battenti, con due corsie, quattordici letti, e tanto di lapide che attribuiva a padre Pio ogni merito per la costruzione dell'opera[60]. Nel 1938, un terremoto aveva danneggiato i locali ricavati in un'ala dell'ex convento delle clarisse, rendendoli inservibili. Ma se pure i sangiovannesi erano stati così nuovamente privati di un'assistenza sanitaria decorosa, l'esperienza di questo ospedaletto aveva reso chiara una cosa importante: padre Pio non intendeva alleviare la sofferenza dei cristiani intorno a lui con i soli strumenti del meraviglioso, con le venerate sue doti di taumaturgo. In aggiunta ai propri miracoli di guarigione, il «Santo» faceva conto sui benefici dell'altrui clinica e sui progressi dell'altrui scienza.

Da quando - grazie al denaro guadagnato da Brunatto sul mercato nero della Parigi nazista - il cantiere della Casa Sollievo prese a dominare il paesaggio di San Giovanni Rotondo, i devoti di padre Pio fecero a gara per contribuire con un obolo agli enormi costi dell'opera. E gli agiografi, sempre più numerosi a partire dai tardi anni quaranta, fecero a gara per descrivere con parole suggestive lo spettacolo di tanta beneficenza. Ogni giorno, per il fervore di gente vicina o lontana, ricca o povera, famosa o sconosciuta, verso la cella di padre Pio venivano convogliate innumerevoli somme, piccole o grandi: «i cinque dollari solitari dell'operaio americano, i venticinque dollari degli sguatteri del Waldorf Astoria Hotel di New York, le trenta pesetas di un fedele di Cartagena, i dieci franchi svizzeri di un luganese, il biglietto da cento della vedova italiana». Per un paio di settimane dopo il loro arrivo, le buste che la pietà dei fedeli affidava al cappuccino con le stigmate restavano sparpagliate qua e là nella sua cella, con altri oggetti giunti da ogni dove e destinati all'ospedale in costruzione. Il quindicesimo giorno, padre Pio radunava i soldi «come fra Galdino le noci», li chiudeva con quattro nocche dentro un foulard, consegnava il foulard ai responsabili del cantiere, l'oculista Guglielmo Sanguinetti e il farmacista Carlo Kisvarday. I quali provvedevano a convertirli in «cemento, nafta, sbarre di ferro, marmo vero e marmo artificiale, stoviglie, caldaie, biancheria, ascensori», tutti gli ingredienti necessari per costruire una clinica «così imponente che da Foggia - e siamo a una trentina di chilometri in linea d'aria - la si scorge e la si ammira come un autentico monumento»[61].

Fu dunque in presa diretta, mentre il cantiere ancora brulicava di geometri e di operai, che il

discorso agiografico ebbe cura di rappresentare la nascita dell'ospedale come il più straordinario dei miracoli di padre Pio. Un'opera di bene capace di produrre pietà allo stato puro, innocente, disinteressata: novecentesca fabbrica di San Pietro, ma senza vendita di indulgenze. E già allora, tra la fine degli anni quaranta e l'inizio degli anni cinquanta, il discorso agiografico ebbe cura di identificare un'eroina femminile come l'*alter ego* di padre Pio nel compimento del miracolo. Dapprima sul bollettino dell'erigendo ospedale, poi sui testi della pubblicistica devozionale, si lesse che il contributo finanziario decisivo per la costruzione della Casa Sollievo era venuto da una giornalista inglese, Barbara Ward: non una scribacchina qualunque, ma il caposervizio esteri del più prestigioso settimanale politico-economico del mondo, l'«Economist» di Londra[62]. Fervente cattolica[63], la donna aveva visitato San Giovanni Rotondo nell'autunno del '47. E incantata dalla personalità di padre Pio, gli aveva fatto avere qualcosa come 250 milioni di lire per interessamento del fidanzato, l'australiano Robert Jackson: un brillante ex ammiraglio della Royal Navy che serviva in quegli anni da vicedirettore generale dell'UNRRA, l'agenzia delle Nazioni Unite per i soccorsi e la ricostruzione postbellica[64].

Raccontata così, la cosa aveva effettivamente del miracoloso; tanto è vero che la narrazione agiografica si concludeva con la scelta del comandante Jackson - alla vigilia del matrimonio con Barbara - di abbandonare la fede protestante per convertirsi al cattolicesimo[65]. Senonché anche la vicenda di questo finanziamento dell'UNRRA va ricostruita conservando i piedi per terra: guardando meno ai prodigi che ai fatti, e più ai rendiconti di bilancio che ai fiori d'arancio.



Il trasferimento da New York a San Giovanni Rotondo, attraverso delicati passaggi istituzionali, di una somma assai ragguardevole per i tempi, a beneficio dell'ospedale di padre Pio ma a detrimento di altre emergenze sanitarie, va studiato come un problema di storia. La nascita della Casa Sollievo va restituita allo specifico del suo contesto sociale, politico, diplomatico: le priorità della questione sanitaria nell'Italia della ricostruzione, la natura dei rapporti tra la classe dirigente della Democrazia cristiana e i vertici della segreteria di Stato vaticana, le forme della cooperazione internazionale prima dell'attuazione del piano Marshall.

Nell'immediato dopoguerra, gli abitanti del Gargano non erano gli unici italiani bisognosi di cure mediche. Quantunque l'UNRRA valutasse la situazione della penisola come meno drammatica rispetto a quella di altri paesi devastati dal conflitto mondiale, lo stato dell'igiene e della sanità pubblica appariva desolante[66]. Preoccupavano le epidemie di tifo e di vaiolo, endemiche nei porti di Napoli e di Taranto, latenti in vaste aree nel Mezzogiorno. Si riacutizzava la minaccia della malaria, dopo che la Wehrmacht in ritirata aveva sabotato le strutture profilattiche approntate dal regime fascista durante gli anni trenta[67]. Scarseggiavano i farmaci, particolarmente nelle regioni meridionali. E scarseggiavano dappertutto gli ospedali adeguatamente attrezzati, per effetto sia dei bombardamenti anglo-americani, sia delle razzie compiute dall'occupante tedesco, che aveva sistematicamente requisito ambulanze e materassi, letti e lenzuola, strumenti chirurgici e apparecchi radiologici.

In teoria, la massima autorità competente era l'Alto Commissariato per l'Igiene e la Sanità pubblica: il quale, in assenza di un ministero della Sanità (che non sarebbe esistito in Italia prima del 1958), si trovava alle dipendenze dirette della presidenza del Consiglio dei ministri. Alla Presidenza rispondeva inoltre la Delegazione del governo italiano per i rapporti con l'UNRRA: una sorta di ministero senza portafoglio, istituito dal primo governo De Gasperi nel dicembre del 1945, che interloquiva con la missione italiana dell'UNRRA riguardo alla gestione degli aiuti. Nei fatti, l'Alto Commissariato ebbe poteri limitati; Alcide De Gasperi e i capi della Democrazia cristiana si adoperarono per ridimensionarne il mandato, così da non ledere gli interessi della Chiesa nel settore dell'assistenza[68]. Altrimenti significativo fu il ruolo della Delegazione, cui il rapporto istituzionale con l'UNRRA - principale fonte di finanziamento delle opere pubbliche nell'Italia postbellica - garanti un ruolo strategico nella determinazione delle priorità igieniche e sanitarie.

Fra i primi a intuire la centralità dell'UNRRA fu un dirigente democristiano che aveva fatto esperienza delle organizzazioni internazionali già all'indomani della Grande Guerra, come funzionario del Bureau international du travail di Ginevra: l'avvocato Lodovico Montini, allora deputato all'Assemblea costituente nonché fratello del più noto monsignor Giovanni Battista, sostituto alla segreteria di Stato vaticana e futuro papa con il nome di Paolo VI. Scrivendo a De Gasperi il 9 dicembre 1945, alla vigilia del giuramento di questi come

presidente del Consiglio, Lodovico Montini aveva richiamato l'attenzione dello statista trentino sulla funzione cruciale che l'UNRRA era destinata a rivestire nell'Italia della ricostruzione; aveva alluso al rischio che partiti diversi dalla nc occupassero posizioni di comando nella delegazione governativa presso la missione italiana dell'agenzia internazionale, e si era implicitamente candidato per la carica di presidente: «questo ti dica l'importanza della posizione che oggi può essere in nostre mani, e il pericolo che subisca interferenze faziose»[69]. Per tutta risposta, nei giorni seguenti De Gasperi aveva nominato Montini ai vertici della Delegazione, facendo dell'avvocato bresciano il suo uomo di fiducia nei rapporti non soltanto con l'UNRRA, ma anche - attraverso il fratello - con i settori della segreteria di Stato meno soggiacenti all'egemonia del 'partito romano' in Vaticano[70].

Gli archivi delle Nazioni Unite documentano la singolarità della situazione che venne a crearsi fra il 1946 e il '47, quando l'Italian Mission dell'UNRRA ebbe in Lodovico Montini il proprio interlocutore naturale presso il governo italiano, in Giovanni Battista Montini il proprio interlocutore naturale presso il governo vaticano[71]. Capo della missione UNRRA in Italia era Spurgeon Keeny, un americano esperto ed energico cui la fedeltà ai valori del New Deal non impediva di riservare ai dignitari della Santa Sede (in particolare a Pio XII) un'ammirazione sconfinante nella venerazione[72]. Capitò spesso all'integerrimo Keeny, che pure faceva ogni sforzo per distinguere le esigenze dell'Italia da quelle del Vaticano, di trattare una medesima pratica in dialogo a tre con i fratelli Montini. Di riflesso, anche il superiore newyorkese di Keeny - Robert Jackson, il vicedirettore generale dell'UNRRA - si trovò spesso a discutere quasi indifferentemente con il presidente della Delegazione italiana o con il sostituto alla segreteria di Stato[73]. La corrispondenza di Keeny con Jackson attesta d'altronde la confidenza delle loro relazioni personali, una familiarità che si estendeva talvolta a «miss Barbara Ward»[74].

Sulla base dei criteri generali fissati dall'Italian Mission, progetti come l'ospedale di padre Pio avevano possibilità minime di accedere a uno stanziamento di fondi: nel comparto sanitario, l'UNRRA si era data un'agenda che prevedeva interventi strutturali piuttosto che finanziamenti dell'una o dell'altra iniziativa locale. Tanto meno questi ultimi sembrarono opportuni dopo la svolta del 1947, quando l'UNRRA si apprestò a passare il testimone a nuove agenzie quali l'UNICEF e l'Organizzazione mondiale della sanità[75]. Nel marzo, un memorandum di Keeny informò New York che la missione italiana avrebbe impiegato il denaro a disposizione (il cosiddetto Fund Lire) essenzialmente a tre scopi: la ripresa della lotta contro la malaria, l'avvio di una campagna quinquennale contro la tubercolosi, e una campagna immediata di lotta contro il tracoma. Qualcosa risultava bensì stanziato per contribuire alla ricostruzione e all'ammodernamento degli ospedali, ma Keeny esigeva che le scelte in materia - a fronte di una contrazione sempre più spinta del budget - derivassero da una «careful selection» delle richieste presentate[76].

Per parte sua, l'avvocato Montini difese strenuamente il principio secondo cui le scelte sull'assegnazione dei fondi non andavano condivise con i ministeri del governo De Gasperi variamente interessati, ma dovevano scaturire da un accordo esclusivo fra l'Italian Mission e la Delegazione italiana: così da scongiurare ritardi, ma anche per evitare di rendere il Fondo Lire «a bone of contention in the political arena», dunque «to keep the UNRRA activities out of politics»[77]. Si trattava di una formula eufemistica per giustificare la volontà di Montini stesso di mantenere il monopolio del potere decisionale, in obbedienza alla logica «antifaziosa» da lui affermata con De Gasperi fin dal dicembre del '45. E nella pratica, Montini si mostrò altrettanto risoluto che nella teoria a interpretare il proprio ruolo come quello di mandatario

laico della Chiesa, se non di dirigente nazionale della DC[78]. L'operato della Delegazione fu posto sotto il segno di un'aperta confessionalizzazione della politica di aiuti, al punto di stampare la *newsletter* della Delegazione stessa, intitolata «UNRRA», come «Supplemento de "Il Seminatore". Organo dell'Opera Pia Fondazione Vittorino di Camillo»[79].

Che cosa la Chiesa italiana sperasse di ricevere dalla munifica mano della comunità internazionale, è quanto ci è dato di constatare attraverso una lettera inoltrata a Keeny dall'altro Montini, il sostituto alla segreteria di Stato vaticana, nel maggio del '47. Spiegava il prelato come al buon clero italico, impegnato in «the struggle to provide for the daily needs of the body», servissero urgentemente i più diversi capi di vestiario: non soltanto tonache e sai, ma canottiere e mutande, calze e scarpe per oltre 120 000 preti, monaci, suore. A scanso di equivoci, Montini si curava di aggiungere: «I do not think I need lay stress on the personal concern of the Holy Father in this matter»[80]. Con qualche imbarazzo, il funzionario americano rispose al ministro vaticano che in nome dei principi di laicità sui quali l'UNRRA si fondava, «this Mission could only approve a plan whereby members of the clergy and of religious orders would be included as Italian citizens». In ogni caso, Keeny garantiva a Giovanni Battista Montini di avere trasmesso la richiesta a… Lodovico Montini, per l'indispensabile approvazione del governo italiano[81].

Questo piccolo episodio illustra meglio di lunghi discorsi sia il margine di discrezionalità che fini per caratterizzare le scelte dell'UNRRA riguardo al Fondo Lire, sia l'inestricabile confusione (o commistione) di interessi tra i due fratelli Montini, che formalmente rappresentavano governi diversi. Né i termini del problema mutarono dopo il novembre 1947, quando l'Italian Mission dell'UNRRA venne rimpiazzata nella gestione del Fondo Lire da un'agenzia scopertamente americana, l'AUSA, mentre alla Delegazione italiana per i rapporti con l'UNRRA subentrò l'Amministrazione aiuti internazionali (AAI), nuovamente guidata dall'avvocato Montini[82]. Semplicemente, a partire dal 1948, la materia fu trasferita al cosiddetto Fondo Lire AUSA. Gli americani ebbero un bell'insistere con Montini, che qualsiasi decisione sull'accoglimento dell'una o dell'altra domanda di finanziamento era subordinata all'approvazione congiunta dell'Amministrazione e del Congresso statunitensi. L'autonomia decisionale del dirigente democristiano restò pressoché completa, e i suoi criteri di selezione delle richieste rimasero poco trasparenti, per non dire totalmente arbitrari.

Non si rischia molto a supporre che sia Lodovico, sia Giovanni Battista Montini siano stati corteggiati dai fedelissimi di padre Pio, la cui lobby poteva contare su personaggi influenti nel laicato capitolino: il marchese Bernardo Patrizi, colui che per primo aveva attirato l'attenzione di Barbara Ward sulla figura del frate con le stigmate[83]; il marchese Giovanni Battista Sacchetti, che cumulava la carica di presidente della società per azioni Casa Sollievo della Sofferenza con quella di furiere maggiore dei Sacri Palazzi apostolici[84]; l'avvocato Antonio Angelini Rota, che già abbiamo incontrato come vicepresidente della società anonima Zarlatti. A quest'ultimo fu dato forse di rivestire un ruolo cruciale nell'*affaire:* sin dal 1946, nella sua qualità di presidente del Patronato scolastico romano, Angelini Rota era stato descritto dal bollettino ufficiale della Delegazione italiana come una specie di fiduciario del governo De Gasperi presso la missione UNRRA in Italia[85].

Di sicuro, in precedenza, individui meno altolocati avevano fatto la loro parte per attirare su padre Pio la benevolenza del futuro Paolo VI. Così il bolognese Antonio Tonelli, ex presidente della Zarlatti e cognato di Alberto Del Fante, che gli archivi del Sant'Uffizio mostrano in contatto diretto con monsignor Montini a partire dal 1941[86]. Il *network* vaticano di Tonelli non aveva trovato il proprio limite estremo neppure negli appartamenti di rappresentanza del

sostituto alla segreteria di Stato, se è vero che agli atti della Suprema risulta una sua corrispondenza con il papa in persona, Pio XII[87]. Per iniziativa di Tonelli, il Santo Padre aveva ricevuto - nel gennaio del '41 - anche «un crocifisso benedetto da padre Pio»[88].

5. L'amico americano.

I primi mesi del 1948 segnarono un'ulteriore politicizzazione della posta in palio con il Fondo Lire. Nell'imminenza delle elezioni legislative del 18 aprile, e nel clima di un'ormai rovente guerra fredda, il governo De Gasperi tendeva a presentarsi agli italiani (non a torto) come l'incaricato d'affari degli americani, di contro a un Fronte popolare connivente con i sovietici[89]. Ma erano i capi di stato del mondo intero che riconoscevano nell'appuntamento elettorale italiano un momento cruciale per i destini politici del pianeta: e nella speranza di influire sul voto, i Truman, i Marshall, i Bevin, gli Stalin, i Pio XII gettavano qualche bocconcino dai piatti di portata della politica internazionale, come ironicamente si esprimeva - sull'«Economist» del 27 marzo - un'editorialista dallo stile inconfondibile, Barbara Ward. Ironie a parte, la situazione italiana era insieme «a warning and a portent», sosteneva la britannica ammiratrice di padre Pio: con i risultati delle elezioni del 18 aprile, l'Italia avrebbe dimostrato al mondo i mirabolanti effetti della cooperazione internazionale, oppure sarebbe servita di monito a un Occidente troppo persuaso di potersi comperare tutto con i soldi[90].

L'11 marzo 1948, il nuovo ente presieduto da Lodovico Montini, l'AAI, inoltrò alla nuova agenzia americana di aiuti assistenziali, l'AUSA, una lista contenente numerose domande di finanziamento per iniziative nel settore della sanità pubblica. In capo all'elenco si poteva leggere quanto segue: «N. 1. Ente richiedente: Casa Sollievo della Sofferenza, San Giovanni Rotondo (Foggia). Ammontare richiesto: lire 252 261 920. Finanziamento proposto: 100 000 000. Scopo specifico: creazione di un Ospedale da intitolarsi a Fiorello La Guardia»[91]. Appena poche righe, che bastano tuttavia a documentare l'alzata d'ingegno grazie alla quale l'*inner cirle* di padre Pio riuscì a far piovere sul ciclopico cantiere sangiovannese i denari necessari per mandarlo avanti.

Da dove saltava fuori il nome del defunto ex sindaco italo-ame- ricano di New York, La Guardia, come eroe eponimo dell'ospedale garganico? Fu questo, molto probabilmente, il contributo che venne alla causa di padre Pio dal fidanzato di Barbara Ward. Perché tra 1946 e '47, Fiorello La Guardia aveva ricoperto le funzioni di direttore generale dell'UNRRA, cioè di superiore diretto del comandante Jackson: portandovi la contagiosa energia, l'inesauribile vitalità, la sanguigna impazienza che tanto impressionavano quanti entravano in relazione con lui[92]. Dopo la morte di La Guardia nell'autunno del '47, Jackson dovette ricordarsi che proprio da Foggia, Italia, era emigrato a suo tempo il padre di Fiorello, un musicante di nome Achille. E facendo due più due, Jackson dovette giudicare che il Congresso federale non avrebbe mancato di sottoscrivere il finanziamento con il Fondo Lire di un ospedale intitolato alla figura del leader repubblicano, a lungo deputato a Washington in rappresentanza di un collegio elettorale di Manhattan[93].



Gli archivi americani nulla contengono a sostegno di una leggenda agiografica diffusa da Del Fante, stando alla quale La Guardia stesso «si adoperò per raccogliere somme fra gli italiani degli Stati Uniti, che donarono attraverso i fondi AUSA ben 250 milioni»: «essendo di origine italiana, volle che la sua terra d'origine fosse appunto fornita di un grande Ospedale, ma più di tutto si rese interprete del desiderio del M.R. Padre Pio»[94]. L'unica cosa che Fiorello La Guardia - protestante di confessione episcopale - sembrerebbe avere mai condiviso con padre Pio da Pietrelcina, è la frequentazione in tempo di guerra dei vasti cieli del Gargano. Se il frate ebbe la reputazione di ascenderli, durante il secondo conflitto mondiale, per intercettare i bombardieri alleati e impedire loro di colpire dall'alto, a La Guardia era capitato di solcarli durante la Grande Guerra, quando aveva servito nell'aviazione americana come istruttore di pilotaggio avendo per campo d'addestramento l'aereoporto di Foggia[95].

Nondimeno, gli archivi americani contengono materiali che illustrano quanto potesse riuscire propagandisticamente appropriata una forma di abbinamento tra la figura di La Guardia e quella di padre Pio: poiché allo sguardo degli italiani, e in particolare dei meridionali, le circostanze del secondo conflitto mondiale avevano ingigantito le dimensioni di entrambi. Mentre il cappuccino di San Giovanni Rotondo era stato più che mai venerato per i suoi exploit contraerei, l'ex sindaco di New York - complice un programma radiofonico da lui condotto in italiano, ogni domenica, sulle onde corte della NBC - era assurto a incarnazione vivente di un'America altrettanto prodiga che invincibile[96]. Ci sarebbe voluto, nel dopoguerra, il sarcasmo di un settentrionale anticonformista, Fenoglio, per affidare al partigiano Johnny un'evocazione maligna di La Guardia alla radio, «intollerabile […] nella sua sbracata inflessione siculo-inglese», «repellente ibrido di corvino sudore siciliano e di amara antisepsi anglosassone»[97]. Dal 1943 al '45, più di mille italiani avevano scritto al «Piccolo Fiore», quasi sempre dal Sud, come rivolgendosi a un santo laico: per domandare un aiuto, o per impetrare una grazia. Vecchi compagni d'arme nella Grande Guerra, giovani donne sedotte e abbandonate da un soldato *yankee*, impiegati ministeriali non più in grado di arrivare alla fine del mese, madri o puerpere inquiete per la sorte dei figli, tutta un'umanità dolente si era rivolta a La Guardia chiedendogli il miracolo. E l'ex sindaco di New York aveva trovato tempo per rispondere ai suoi devoti, o almeno per trasmetterne le suppliche agli uffici dell'UNRRA[98]. Sì, nell'immaginario di certo Mezzogiorno postbellico, La Guardia rappresentava il personaggio ideale per contribuire alla realizzazione del sogno ospedaliero di padre Pio.

Con pochi giorni d'anticipo sulle elezioni del 18 aprile 1948, la presidenza del Consiglio

dei ministri diffuse il seguente comunicato-stampa:

> Il Governo italiano in questi giorni ha approvato lo stanziamento di 250 milioni di lire dal Fondo Lire UNRRA per la costruzione di un grande ospedale a S. Giovanni Rotondo, in provincia di Foggia.
>
> L'ospedale sarà dedicato alla memoria dell'ex Direttore Generale dell''UNRRA Fiorello La Guardia - la cui famiglia era originaria di quella zona - e costituirà una nuova tangibile testimonianza del prezioso apporto dato dall'UNRRA alla ricostruzione italiana e all'assistenza di quanti maggiormente hanno sofferto le tragiche conseguenze della guerra[99].

Come si vede, non l'ombra di un accenno a padre Pio, né al nome di Casa Sollievo della Sofferenza. E però, una significativa novità rispetto al documento trasmesso dall'AAI all'AUSA appena poche settimane prima: anziché limitare l'aiuto a 100 milioni, il governo De Gasperi aveva deciso di corrispondere interamente o quasi (250 milioni su 252) alla richiesta di finanziamento partita da San Giovanni Rotondo. Secondo ogni evidenza, i devoti del cappuccino con le stigmate erano riusciti *in extremis* a convincere Lodovico Montini del merito eccezionale che andava riconosciuto all'iniziativa sangiovannese. Altri lobbisti furono meno fortunati, se è vero che l'intera Croce Rossa italiana non ricevette più di 130 milioni[100]. Ma soprattutto rivelatore è un confronto tra la somma erogata dal governo De Gasperi per la costruzione del cosiddetto Ospedale Fiorello La Guardia, e la somma tratta dal Fondo Lire che lo stesso governo destinò alla ricostruzione degli altri nosocomi della penisola: 250 milioni a San Giovanni, un miliardo per tutti gli altri ospedali d'Italia messi insieme![101]. Nella lotta per l'attribuzione degli aiuti americani al comparto sanitario, l'ospedale di padre Pio fece la parte del leone.

A dispetto dei comunicati-stampa, il processo decisionale attraverso cui il governo De Gasperi pervenne alla scelta di finanziare il cantiere ospedaliero del Gargano fu talmente opaco da dare luogo - dopo il trionfo elettorale del 18 aprile - a una commedia degli equivoci. Durante l'estate, successe infatti che gli amici newyorkesi di Fiorello La Guardia organizzassero un tour in varie nazioni d'Europa, per prendere parte a cerimonie celebrative delle opere assistenziali intitolate alla sua memoria. A San Giovanni Rotondo, gli amici di padre Pio dovettero allestire in fretta un evento pubblico che suggellasse la dedica a La Guardia dell'ex Casa Sollievo della Sofferenza. Senonché, considerate le modalità di attribuzione del finanziamento, l'incontro fra la cerchia del defunto sindaco di New York e la cerchia del frate di Pietrelcina non poteva avvenire senza coinvolgere le istituzioni della neonata Repubblica. Peccato soltanto che né l'ambasciata d'Italia a Washington, né la prefettura di Foggia, né il gabinetto del ministero dell'Interno, né l'Ufficio Cerimoniale del ministero degli Esteri, e neppure il sottosegretario alla presidenza del Consiglio, Giulio Andreotti, mostrassero di sapere alcunché «in merito at costruzione ospedale in Comune S. Giovanni Rotondo»[102]. Perfino il direttore generale dell'AAI, dottor Ettore Cambi, non fu in grado di fornire lumi all'onorevole Andreotti[103]. Inutile volerne sapere di più: l'ospedale di padre Pio era nato sotto un cavolo.

Toccò a una giornalista anglosassone più nota ancora di Barbara Ward - Freda Kirchwey, mitica direttrice del settimanale progressista americano «The Nation» - ricavare dalla storia una sua morale. Viaggiando in Europa al seguito della delegazione di amici di La Guardia, Kirchwey raggiunse l'Italia dopo una tappa in Polonia e un'altra in Cecoslovacchia[104]; e fin dallo sbarco a Roma, nonostante l'accoglienza garbatamente riservata alla delegazione dal presidente De Gasperi, fu chiaro alla pugnace giornalista *liberal* come «in Italy the Vatican directly o indirectly ran the whole show». La conferma le venne nei giorni successivi, quando gli amici di La Guardia scalarono i tornanti del Gargano per benedire laicamente il cantiere di

San Giovanni Rotondo. Lungo la strada, il corteo di automobili incontrò bensì schiere di contadini pronti ad accoglierlo gridando «Viva l'America!» e «Viva La Guardia!» Ma una volta arrivati in paese e accomodatisi sul palco allestito presso le fondamenta dell'ospedale, gli ospiti riconobbero facilmente il vero protagonista dell'evento. Non la buonanima del sindaco di New York, non il prefetto di Foggia ingessato nell'abito scuro, né l'arcivescovo di Manfredonia con tanto di stola e di mitra: «The hero of the afternoon was Padre Pio, an amiable, bearded monk whose fame has spread, so his followers assured us, up and down the length of Italy»[105].

Come in un corso accelerato di antropologia culturale, Freda Kirchwey potè ammirare lo spettacolo di padre Pio in posa davanti ai fotografi, delle donne di campagna che facevano a gara per baciargli le mani guantate, degli uomini della Celere impegnati a proteggerlo dall'abbraccio della folla. Una militante democristiana di Foggia si incaricò poi di scortare la giornalista americana al cospetto del cappuccino, offrendole il privilegio di un incontro ravvicinato[106]. «Tutti gli sguardi, dimostrazioni, cerimonie erano dirette a Padre Pio», registrò allora nel proprio diario l'antico confessore del frate di Pietrelcina, padre Agostino da San Marco in Lamis, guardiano del convento di Santa Maria delle Grazie[107]. Infine, fu padre Pio a benedire la lapide che rendeva merito all'UNRRA per il finanziamento dell'ospedale, e che ufficialmente lo intitolava a Fiorello La Guardia: il cui nome e cognome sarebbero fuggevolmente apparsi - l'anno dopo - sulla facciata dell'edificio in costruzione, salvo sparire durante il seguito dei lavori per far posto alla scritta che a tutt'oggi l'incorona, CASA SOLLIEVO DELLA SOFFERENZA.

6. Un bene immenso.

Nell'anno di grazia 1948, padre Pio ricambiava cordialmente la benevolenza del governo De Gasperi. Alla vigilia delle elezioni del 18 aprile, il cappuccino aveva «fatto giungere la sua parola al Capo del Governo», illustrandogli con quanta partecipazione egli seguisse gli sviluppi della lotta politica[108]. Tratta dal diario, la testimonianza di padre Agostino da San Marco in Lamis non dice di più intorno alle modalità scelte da padre Pio per far conoscere a De Gasperi i propri sentimenti riguardo alla fatidica scadenza elettorale. Comunque, secondo il guardiano del convento di San Giovanni Rotondo, padre Pio prometteva d'influire «potentemente» sulle votazioni che dovevano «decidere la sorte dell'Italia e del mondo»: il frate santo propiziava la «vittoria del partito d'ordine» sia «con la sua preghiera rivolta al Signore», sia «con le sue parole rivolte agli uomini»[109].

Quanto ai sentimenti personali di Alcide De Gasperi verso il cappuccino del Gargano, essi restano difficili da interpretare, per la ritrosia dello statista trentino a manifestare pubblicamente le inclinazioni della sua fede privata. In compenso, un reperto archivistico consente di intravedere qualcosa ancora dell'opera di lobbying che guadagnò ai devoti di padre Pio il favore delle massime cariche dello Stato italiano: si tratta di una lettera che era stata inviata a De Gasperi quasi due anni prima, da Parigi, in data 2 settembre 1946. Il mittente era un dignitario della Santa Sede cui assai raramente capitava di corrispondere con il presidente del Consiglio, ma che da poco l'aveva incontrato di persona (ricavandone un'«ottima impressione»)[110] in margine ai lavori della conferenza internazionale di pace: era il nunzio apostolico nella capitale francese, Angelo Roncalli. Rinnovati a De Gasperi gli auguri di successo al tavolo della pace, il presule scriveva al premier per

[…] offrirgli l'opportunità di un incontro con il dott. Emmanuele Brunato, un eccellente Italiano ben noto al Presidente della Repubblica, signor De Nicola, che si occupa in Francia di studi sociali ed economici, e dirige una organizzazione di studi «L'entreprise coopérative».

Lo scrivente conosce bene ed apprezza questo signore di sicura fede cattolica e di distinta pietà religiosa, e ritiene che un contatto di anima e di idee potrebbe riuscire oltremodo utile agli interessi presenti e futuri dell'Italia[111].

In quale misura Brunatto corrispondesse alla raccomandazione di Roncalli, come e quanto meritasse la qualifica di italiano eccellente e di cattolico pietoso, non compete allo storico di giudicare. Piuttosto, va qui segnalata la continuità dei rapporti intrattenuti dal nunzio vaticano con il procacciatore di padre Pio. Strapiene di nomi, a riflesso di innumerevoli udienze (talché sarebbe imprudente volerne ricavare chissà quali conclusioni), le agende personali di Roncalli relative al 1946 attestano il carattere regolare degli incontri tra il futuro papa Giovanni XXIII e l'ex drammaturgo del Vieux-Colombier, l'autore di *Frère Soleil.* «Lunga udienza con De Pio sulla cooperazione e altre cose», annotò il nunzio il 29 agosto '46[112]; e quattro giorni dopo: «A sera il De Pio a cui feci una introduzione per De Gasperi»[113]. Il «sigr. De Pio» ritorna a far capolino nelle agende di Roncalli il 15 novembre, e ancora l'xi dicembre: «sigr. De Pio (Brugnet)»[114].

Nella Francia dell'Epurazione[115], Brunatto aveva tutto l'interesse a nascondersi dietro i più vari pseudonimi, poiché era ricercato dalla polizia sotto l'imputazione di «intelligence avec l'ennemi». Latitante dal febbraio del 1945, condannato a morte in contumacia dal Tribunale militare di Parigi nel settembre del '48, soltanto nel 1951 avrebbe ottenuto una revisione della sentenza, ridotta a cinque anni di reclusione con la condizionale dal Tribunale militare di Marsiglia, amnistiata nel '53 dal Tribunale militare di Lione, infine annullata dalla corte di Cassazione[116]. Beninteso, si ha ragione di credere che il Roncalli del 1946 ignorasse i trascorsi nazifascisti del signor De Pio, nel momento in cui lo accoglieva alla mensa della Nunziatura e discettava con lui di «cooperazione e altre cose»; difficilmente un diplomatico cauto come Roncalli avrebbe raccomandato Brunatto a De Gasperi nei termini di cui sopra, se avesse sospettato di trovarsi davanti a un incallito latitante. D'altronde, quand'anche si volesse ipotizzare che il nunzio aveva subodorato qualcosa, bisognerebbe rinunciare a stupirsene: quello era il medesimo Roncalli che si adoperava per escludere dalla lista nera del generale De Gaulle il massimo possibile di prelati accusati di collaborazionismo, mentre viveva come un incubo non soltanto i progressi elettorali del Partito comunista francese, ma i segnali di crescita di un cattolicesimo progressista[117].

Di là dalla politica, era un Roncalli capace di entusiasmarsi per il nuovo libro di Giovanni Papini, *Lettere agli uomini del papa Celestino VI,* e pronto a commuoversi per il primo discorso di Paul Claudel sotto la cupola dell'Académie française[118]: in particolare, per l'omaggio del poeta-ambasciatore al «quintuple stigmate» di san Francesco crocifisso sulla Verna[119]. Senza che fosse venuta meno la sua diffidenza verso un cristianesimo miracolistico o visionario, il Roncalli nunzio a Parigi era uomo più attento che nel passato a quanto trascendeva i confini di una pastorale ambrosiana. Non si spiega altrimenti la disponibilità da lui mostrata nei confronti del «sigr. Brugnato», che fin dai primissimi loro incontri - risalenti alla primavera del 1945 - egli aveva saputo «adoratore di P. Pio»[120]. Ancora nell'ottobre del '48, scusandosi con Brunatto (nel frattempo condannato a morte) di non poter partecipare a un'iniziativa pubblica da questi organizzata a Lourdes, Roncalli si premurava di aggiungere: «penso che anche P. Pio le direbbe che tutto considerato non ho torto di tenermi in questo riserbo»[121].

Contrariamente all'appunto autobiografico che papa Giovanni avrebbe vergato nel 1960, stando al quale non si era interessato mai di padre Pio né mai ne aveva discusso «con chicchessia»[122], proprio la frequentazione parigina con Brunatto accese in Roncalli una forma di curiosità per la figura del cappuccino con le stigmate. Così, il 6 febbraio 1947, il nunzio si risolse a scrivere una lettera stranamente franca rispetto a quelle che solevano uscire dalla sua penna di diplomatico. È pur vero che il destinatario gli era particolarmente caro: monsignor Andrea Cesarano, che prima di essere nominato arcivescovo di Manfredonia aveva condiviso con lui molti anni di missione in Oriente[123]. Ad ogni buon conto, la lettera di Roncalli a Cesarano conteneva la richiesta di «scriver[gli] qualcosa circa Padre Pio». «Qui c'è gente che lo ha in istima e venerazione. Io non ho preconcetti al suo riguardo; ma mi farebbe piacere sentire che cosa ne pensi il suo Vescovo»[124]. A fronte dell'opera di apostolato di Brunatto - De Pio, che possiamo immaginare assidua durante le udienze alla Nunziatura, Roncalli profittò della circostanza di un'antica intimità con l'arcivescovo di Manfredonia per cercare di vederci più chiaro intorno al frate di San Giovanni Rotondo.

Rispondendo al nunzio di Francia, il 6 marzo del '47, monsignor Cesarano spiegò di conoscere «benissimo» quel suo diocesano, padre Pio da Pietrelcina. Negli anni precedenti l'arrivo di Cesarano stesso alla guida dell'arcidiocesi di Manfredonia, il «fanatismo popolare» intorno al cappuccino aveva raggiunto livelli tali da provocare severe contromisure del Sant'Uffizio («era necessario», tenne a precisare il corrispondente di Roncalli). «Lo vidi la prima volta nel 1933 e viveva nel suo convento da vero recluso»: proibito ogni contatto con l'esterno, foss'anche epistolare; proibita la celebrazione della messa, se non nell'oratorio privato. Ma quando l'arcivescovo aveva voluto infine penetrare attraverso il cerchio di ferro che imprigionava padre Pio, e aveva posato il proprio sguardo di sacerdote sul sorvegliato speciale del Sant'Uffizio, quale straordinaria impressione gliene era venuta! «Lo trovai calmo, sereno, giocondo, pienamente sottomesso agli ordini ricevuti»[125].

La fede cristiana di Andrea Cesarano era troppo profonda perché egli indugiasse - scrivendo a un Angelo Roncalli - sulla questione delle cinque piaghe di padre Pio. L'arcivescovo di Manfredonia non era un medico, impaziente di determinare l'eziologia di tali ferite. Non era neppure uno scienziato, deciso a verificare il carattere più o meno naturale dei portenti attribuiti al cappuccino. L'arcivescovo di Manfredonia era un pastore, cui premeva la salvezza del gregge; e le sue pecore erano quelle stesse di padre Pio. «Dicono che abbia le stimmate, e infatti porta sempre i guanti. Non è a me giudicare sulla sua santità, miracoli, profezie, ecc.:



però non si può escludere che è un uomo di preghiera, di profonda pietà e di sode virtù». «Da tutti è ritenuto come un santo, ed il bene spirituale che se ne ricava, è immenso. Ostinati peccatori si convertono, alti personaggi se ne ritornano edificati e commossi, tutti partono da lui confortati e riconciliati col Signore». Questo andava detto di padre Pio, e questo l'arcivescovo di Manfredonia aveva riferito - ben prima che al nunzio di Francia - ai pontefici della Chiesa. Già nel '33 Cesarano aveva trasmesso a Pio XI una «prima relazione», sulla base della quale padre Pio era stato reintegrato nelle facoltà del ministero sacerdotale. Più recentemente, conferendone «con S.E. Pio XII», l'arcivescovo non aveva potuto che ribadire le «eccezionali virtù» del frate di Pietrelcina[126].

Tredici anni dopo il loro scambio epistolare del 1947, Cesarano e Roncalli dovranno nuovamente entrare nel merito delle virtù cristiane di padre Pio. L'uno sempre da arcivescovo di Manfredonia, l'altro ormai da Santo Padre, saranno chiamati a gestire una gravissima crisi apertasi intorno al confessionale del cappuccino: e porteranno un giudizio assai meno indulgente che quello formulato da Cesarano nel '47[127]. Ma senza precorrere i tempi, è all'anno 1948 che noi dobbiamo guardare ancora una volta, alle settimane che precedettero le elezioni politiche del 18 aprile, perché numerosi furono allora i prodigi registrati dai confratelli di padre Pio. Quando un comunista di San Marco in Lamis transitò in camion lungo la strada del convento gridando «Abbasso padre Pio! ha pochi giorni di vita!», male gliene incolse: «fu preso da una colica terribile il blasfemo», e ritornò verso San Marco «in preda a dolori indicibili». Non andò meglio alla donna che il 18 aprile, avendo riconosciuto padre Pio tra i frati che in automobile si recavano al seggio elettorale, lo apostrofò con un epiteto dei più volgari: «pronunziata la parola, la donna […] scivolò cadendo a terra e rompendosi il femore. Fu portata a casa e non potè votare». Altrettanta materia per gli agiografi a venire[128], controcanto devoto a *La giornata d'uno scrutatore* di Italo Calvino[129].

«Il Padre ha gioito immensamente per la vittoria della D.C. il 18 aprile», annotò il guardiano dei cappuccini all'indomani del trionfo politico di Alcide De Gasperi, nella medesima pagina di diario in cui si felicitava per l'afflusso verso San Giovanni Rotondo di un numero ogni giorno maggiore di anime fidenti[130]. In quelle settimane intorno alla Pasqua, tanto continua era stata la processione verso il convento del Gargano che padre Agostino non ebbe modo di rimarcare - tra i mille e mille volti dei pellegrini - la distinta fisionomia di un ventottenne sacerdote polacco, dottorando in teologia all'Angelicum di Roma. Inosservata gli passò sotto gli occhi la prima visita a padre Pio di Karol Wojtyla»[131].



NOTE al CAPITOLO OTTAVO

1. Si veda D. ARGENTIERI, *La prodigiosa storia di Padre Pio, narrata e discussa con 21 fotoincisioni,* con tavole fuori testo e ritratto in copertina, Tarantola, Milano 1951, p. 129.
2. Apparso sul «Resto del Carlino» il 12 ottobre 1939, a firma G. Barbaci, l'articolo è cit. in *ibid.,* pp. 130-31.
3. Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., p. 346.
4. A. DEL FANTE, *Se ci avessero creduti,* Calieri, Bologna 1940, p. 18.
5. Sulla storia del Vicux-Colombicr, si veda M.-F. CHRISTOUT, N. GUIBERT e D. PAULY, *Théâtre du Vieux-Colombier,* 1913-1993, Editions Norma, Paris 1993.
6. E. DE Pio, *Frère Soleil. Cinq tableaux de la vie de Saint François d'Assise*, Jean-Renard, Paris 1942.
7. ACS, Ml, DG PS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunetto Emanuele:* informative del «n. 333» (Vincenzo Bellavia), 21 luglio 1937, di «Franco» (Pietro Francolini), 20 maggio 1938, ecc.
8. Sull'orientamento filonazista del Comité international permanent degli ex combattenti, manipolato da Delcroix, si veda A. PROST, *Les anciens combattants et la société française,* 1914-1939, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1977, vol. I, pp. 184-85.
9. Estratti dalle «Informations parlementaires et diplomatiques», che Brunatto stesso aveva chiesto di far pervenire a Bocchini, si trovano in ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-1944, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele,* allegati a un'informativa di «Franco» del 21 gennaio 1938.
10. Si veda ACS, MI, DGPS, DPP, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* lettera di Cesare Festa ad Antonio Tonelli, Parigi, 25 gennaio 1940. A suo tempo, anche l'avvocato Festa aveva cercato un rapporto fiduciario con il capo della polizia, Arturo Bocchini: si veda ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 500, fasc. *Festa Cesare* (in particolare, una lettera di Festa a Bocchini del 19 ottobre 1938).
11. Si veda ACS, SPD, Carteggio ordinario, fasc. 546 417, *Brunatto Emanuele:* documenti vari della Regia Ambasciata d'Italia a Parigi e della Direzione generale Stampa estera del ministero della Cultura popolare (novembre 1942).
12. In particolare, il «troisième tableau» costituiva una parafrasi quasi letterale dei *Fioretti* francescani: si veda E. DE PIO, *Frère Soleil* cit., pp. 89 sgg.
13. Copia del certificato attestante il bonifico, su carta intestata della Banque Italo-Française de Crédit in data 3 giugno 1941, è riprodotta anastaticamentc in N. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. III, p. 242.
14. F. CHIOCCI, *L'uomo che salvò Padre Pio* cit., p. 97.
15. Si veda *supra,* capitolo vi, p. 214.
16. Ovvio il rimando a M. BLOCH, *La strana disfatta. Testimonianza del 1940* (1946), Einaudi, Torino 1995.
17. Si veda lo studio assai completo di P. SANDERS, *Histoire du marché noir, 1940-1946,* Perrin, Paris 2001, in particolare alle pp. 163 sgg.
18. AJM, dossier 1531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté extérieure de l'État), fasc. «Information», docc. 4-8 (gennaio-febbraio 1941).
19. Si veda *ibid*, docc. 13-14 (agosto-settembre 1941).
20. ACS, MI, DGPS, DAGR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* informativa del

Comando supremo (SIM) alla Direzione generale di P.S., Roma, 22 luglio 1942.
21. *Ibid.*
22. Come ha notato uno studioso dell'Occupazione fra i più acuti, PH. BURRIN, *La France à l'heure allemande, 1940-1944,* Seuil, Paris 1995, pp. 283 sgg.
23. Insuperate al riguardo restano le pagine di R. COBB, *Vivre avec l'ennemi. La France sous deux occupations: 1914-18 et 1940-44,* Éditions du Sorbier, Paris 1985 (ed. or. inglese 1983), pp. 186 sgg.
24. Per una ricostruzione letterariamente romanzata, ma storicamente scrupolosa, si veda P. ASSOULINE, *Lutetia,* Gallimard, Paris 2005.
25. AJM, dossier 1531/1990, *Brunetto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté extérieure de l'Etat), fasc. «Information», docc. 25 e sgg.
26. Si veda *ibid.,* doc. 24 (rapporto della Direction de la Polke judiciaire de la Préfecture de Paris, 13 marzo 1945), doc. 36 (rapporto delll'*expert-comptable* incaricato di rivedere la contabilità di Brunatto, per conto del Tribunal de la Seine: Parigi, 17 luglio 1945).
27. Si veda *ibid.,* doc. 36 cit.
28. Si veda P. SANDERS, *Histoire du marche noir* cit., pp. 194 sgg.
29. Si veda AJM, dossier 1531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté extérieure de l'État), fasc. «Information», doc. 43 (luglio 1945).
30. Si veda S. ROFFAT, *Animation et propagande. Les dessins animés pendant la Seconde Guerre mondiale,* L'Harmattan, Paris 2005.
31. AJM, dossier 2531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à la sûreté extérieure de l'État), fasc. «Information», doc. 37 (deposizione presso la Cour de Justice del dipartimento della Senna, Parigi, 25 ottobre 1945).
32. ACS, MI, DGPS, DACR, cat. A4, busta 70, fasc. *Brunatto Emanuele:* informativa dell'11 febbraio 1943.
33. Sul ruolo svolto a Salò da Marchiandi, sansepolcrista e sindacalista ternano, si veda G. PARLATO, *La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato,* il Mulino, Bologna 2000, pp. 154 sgg.
34. ACS, SPD, Carteggio riservato, RSI, busta 36, fasc. 322, *Brunatto Emanuele:* lettera di Marchiandi a Mussolini, Salò, 4 aprile 1944.
35. G. PAPINI, *Pagine di diario e di appunti,* in ID., *Scritti postumi,* Mondadori, Milano 1966, vol. II, p. 196.
36. Si veda *ibid.,* pp. 218-21 (14-22 luglio 1944). La migliore ricostruzione di tale stagione nella vita di Papini è contenuta in P. G. ZUNINO, *La Repubblica e il suo passato* cit., pp. 557 sgg.
37. P. CALAMANDREI, *Diario 1939-1945,* a cura di G. Agosti, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 422.
38. *Ibid.,* p. 94 (13 dicembre 1942).
39. Si veda ora U. GENTILONI SILVERI e M. CARLI, *Bombardare Roma. Gli Alleati e la «città aperta» (1940-1944),* il Mulino, Bologna 2007, pp. 31 sgg.
40. B. FENOGLIO, *Primavera di bellezza* (1959), in ID., *Opere,* vol. I/3, Einaudi, Torino 1978, p. 1486.
41. Si veda G. CHIANESE, *«Quando uscimmo dai rifugi». Il Mezzogiorno tra guerra e dopoguerra (1945-46)*, Carocci, Roma 2004, pp. 40-43.
42. Sul ruolo storico della Chiesa come agenzia protettiva, in un'Italia in guerra sempre meno difesa dalle forze armate del Regno, ha insistito G. DE LUNA, *L'identità coatta. Gli italiani in guerra (1940-1945),* in *Storia d'Italia, Annali,* vol. 18: *Guerra e pace,* a cura di W. Barberis, Einaudi, Torino 2002, pp. 773 sgg.

43. Si veda C. BERMANI, *Spegni la luce che passa Pippo. Voci, leggende e miti della storia contemporanea,* Odradek, Roma 1996, pp. 159-71; G. GRIBAUDI, *Guerra totale. Tra bombe alleate e violenze naziste: Napoli e il fronte meridionale*, 1940-44, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 89 sgg.
44. Si veda F. CORDELLA, *San Giuseppe da Copertino e la società del suo tempo: dall'agiografia alla storia, 1603-1663*, Congedo, Galatina 1997.
45. Si veda Y. CHIRON, *Padre Pio* cit., p. 218.
46. N. LEWIS, *Napoli* '44 (1978), Adelphi, Milano 1993, p. 131 (ho leggermente modificato la traduzione): una nota di Lewis, aggiunta nel 1978, chiarisce trattarsi di «Padre Pio, divenuto in seguito famoso». Devo l'indicazione di questo testo all'amicizia di Carlo Fumian.
47. Si veda R. MARTUCCI, *Storia costituzionale italiana. Dallo Statuto Albertino alla Repubblica (1848-2001)*, Carocci, Roma 2002, pp. 199 sgg.
48. Si veda A. M. IMBRIANI, *Gli italiani e il duce. Il mito e l'immagine di Mussolini negli ultimi anni del fascismo (1938-1943)*, Liguori, Napoli 1992, pp. 169 sgg.; P. COLOMBO, *Storia costituzionale della monarchia italiana,* Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 107 sgg.
49. Entro una bibliografia sempre più imponente, spiccano per equilibrio di giudizi gli studi di G. MICCOLI, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah,* Rizzoli, Milano 2000; R. MORO, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei,* il Mulino, Bologna 2002.
50. Si veda D. I. KERTZER, *Prigioniero del Vaticano. Pio IX e lo scontro tra la Chiesa e lo Stato italiano,* Rizzoli, Milano 2005.
51. Si veda A. GIOVAGNOLI, *La cultura democristiana* cit., pp. 125 sgg.
52. Si veda F. MARGIOTTA BROGLIO, *Dalla Conciliazione al giubileo 2000,* in *Storia d'Italia, Annali,* vol. 16: *Roma città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla,* a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, pp. 1174 sgg.
53. Si veda L. SCARAFFIA, *Devozioni di guerra. Identità femminile e simboli religiosi negli anni quaranta,* in A. BRAVO (a cura di), *Donne e uomini nelle guerre mondiali,* Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 152-60: E. FATTORINI, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento: simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca,* Angeli, Milano 1999, pp. 67 sgg.
54. A. DEL FANTE, *Quindici anni dopo la mia prima visita a padre Pio di Pietrelcina*: *impressioni,* Anonima Arti grafiche, Bologna 1946, pp. 5-13 (il testo è datato da San Giovanni Rotondo, giugno 1945).
55. Si veda P. DELFINO SESSA, *P. Pio da Pietrelcina,* Demos, Genova 1949, pp. 153-55.
56. Si veda P. BRUNI, *Giuseppe Caradonna* cit., pp. 96-97.
57. Pubblicato nel numero del 29 luglio 1956, l'articolo del «New York Times Magazine» è citato in F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. II, p. 25.
58. Per una disamina aggiornata della nozione cristiana di miracolo, si veda P. SBALCHIERO (a cura di), *Dictionnaire des miracles et de l'exlraordinaire chrétIens* cit., segnatamente alle pp. 531-46.
59. PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. IV cit., p. 644.
60. Si veda ALESSANDRO DA RIPABOTTONI, *Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 366-71.
61. C. TRABUCCO, *Il mondo di P. Pio,* E. Giacomaniello, Roma 1952, pp. 52 sgg.
62. Si veda R. N. EDWARDS, *The Pursuit of Reason. «The Economist», 1843-1993*, Harvard Business School Press, Boston 1993, in particolare pp. 482-85 e 754-64.

63. Il suo libro più influente sarebbe stato pubblicato di li a qualche anno: si veda B. WARD, *Faith and Frcedom,* Norton, New York 1954.
64. Per una tipica versione agiografica della vicenda, si veda A. DEL FANTE, *Fatti nuovi. Seguito del volume: «Per la storia. Padre Pio di Pietrelcina, il primo sacerdote stigmatizzato»,* Arti grafiche, Bologna 1951, pp. 334 sgg.
65. Mille volte ripresa dagli agiografi, la narrazione figura tra l'altro in ALESSANDRO DA RIPABOTTONI, *Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 380-81.
66. Si veda UNRRA, *Survey of Italy's Economy*, Rome 1947: «The Health Situation in 1946», pp. 107 sgg.
67. Si veda F. M. SNOWDEN, *The Conquest of Malaria* cit., pp. 181-97.
68. Si veda s. LUZZI, *Salute e sanità nell'Italia repubblicana,* Donzelli, Roma 2004, pp. 115 sgg.
69. Istituto Luigi Sturzo, Roma, Fondo Giuseppe Spataro (1911-1978), *Anno 1945:* lettera «riservata» di Montini a De Gasperi.
70. Sui rapporti fra il «partito romano» della Chiesa, Pio XII, e De Gasperi, si veda A. RICCARDI, *Il «partito romano» nel secondo dopoguerra (1945-1954),* Morcelliana, Brescia 1983; ID., *Pio XII e Alcide De Gasperi. Una storia segreta,* Laterza, Roma-Bari 2003.
71. Si veda UNA, UNRRA 1943-49, Pag 4/3 0.14.0.0.2, box 10, *Subect files. Vatican:* corrispondenza varia, ottobre 1945 - maggio 1947.
72. Sulla figura di Keeny, e sui notevoli suoi trascorsi di funzionario americano e internazionale, si veda). L. HARPER, *America and the Reconstruction of ltaly, 1945-1948,* Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 91 sgg. [trad. it. *L'America e la ricostruzione dell'Italia, 1945-1948,* il Mulino, Bologna 1987].
73. Si veda UNA, UNRRA 1943-49, Pag 4/3.0.14.0.0.2, box 10, *Subect files. Vatican*: in particolare, alla fine del 1946, il comandante Jackson contribuì a organizzare un viaggio di Lodovico Montini a Washington. Durante il primo semestre del '47, il rapporto fra Jackson stesso e Giovanni Battista Montini riguardò soprattutto la nascita imminente dellTnternational Refugee Organization.
74. UNA, UNRRA 1943-49, Pag 4/3.0.14.0.0.0.1, box I, *Italy Chief of Mission. Correspondence with Individuali*: si vedano, in particolare, le lettere del novembre 1946.
75. Si veda M. BLACK, *The Children and the Nations. The Story of Unicef*, UNICEF, New York 1986, pp. 23 sgg.
76. UNA, UNRRA 1943-49, Pag 4/3.0.14.0.0.0.1, box I, *Italy Chief of Mission. Correspondence with Individuals:* lettera di Keeny a Humphrey Gale (European Rcgional Office, London), Roma, 25 febbraio 1947.
77. ACS, MI, A AI, Presidenza, busta 34, *VNRKA, Pubblicazioni, convenzioni, riunioni 1945- 1947.* verbale dell'incontro Keeny-Montini del 14 gennaio 1947, con correzioni a mano dell'avvocato Montini.
78. Sul carattere «pericoloso» della latitudine di poteri concessi dal premier De Gasperi all'avvocato Montini in quanto presidente della Delegazione italiana presso l'UNRRA, ha insistito A. GIOVAGNOLI, *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopoguerra,* Nuovo istituto editoriale italiano, Milano 1982, pp. 295 sgg.
79. Si veda UNA, UNRRA 1943-49, Pag 4/3.0.14.0.0.2, box 10, *Subect files. Vatican*: un «numero unico» figura pubblicato nel febbraio 1946.
80. *Ibid.,* lettera «personale» datata dal Vaticano, l'8 maggio 1947.

81. *Ibid.,* risposta datata Roma, 17 maggio 1947.
82. Si veda l'*Accordo tra il Governo italiano e l'Amministrazione delle Nazioni Unite per l'assistenza e la riabilitazione sull'uso del Fondo lire supplementare agli Accordi dell'8 marzo 1945 e del 19 gennaio 1946*, firmato congiuntamente da Keeny e da Montini il 12 novembre 1947: in «Gazzetta ufficiale della Repubblica italiana», n. 178, 3 agosto 1948, pp. 2787 sgg.
83. Si veda B. C. RUFFIN, *Padre Pio* cit., pp. 282-83.
84. Si veda D. ARGENTIERI, *La prodigiosa storia* cit., p. 139.
85. Si veda «UNRRA. Supplemento de "Il Seminatore". Organo dell'Opera Pia Fondazione Vittorino di Camillo», febbraio 1946, p. 5.
86. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fase, io, doc. 371 (novembre 1941): si tratta di documentazione attualmente non consultabile, della quale ho preso conoscenza soltanto attraverso l'inventario generale del fondo.
87. *Ibid*., doc, 357-58 (marzo 1940): *idem.*
88. *Ibid.,* doc. 361 (31 gennaio 1941): *idem.*
89. Entro un'ampia bibliografia, si veda almeno A. MONTICONE, *De Gasperi e la scelta politica per la democrazia occidentale*, in U. CORSINI e K. REPGEN (a cura di), *Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 55-78; p. CRAVERI, *De Gasperi*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 342-44.
90. *Warning from Italy,* in «The Economisti», 24 marzo 1948, p. 492.
91. ACS, MI, AAI, Presidenza, busta 56, AUSA, *Trattati e convenzioni, 1948-1951: Richieste di finanziamento dal Tondo Lire AUSA*, trasmesse all'AUSA Mission di Roma con nota 015146.
92. Si veda, a titolo d'esempio, la vivace descrizione che l'ambasciatore Egidio Ortona ne dava nel proprio diario: ripresa in E. ORTONA, *Anni d'America,* vol. I: *La ricostruzione: 1944-1951,* il Mulino, Bologna 1984, p. 85.
93. Sui rapporti confidenziali che Jackson aveva intrattenuto con I.a Guardia, si veda UNA, UNRRA 1943-49, Pag 4/3.0.14.0.0.0.1, box 1, *Italy Chief of Mission. Correspondance with Individual,* carte varie; si veda inoltre, retrospettivamente, SIR R. JACKSON, *Foreword,* in M. BLACK, *The Children and the Nations* cit., pp. 8-9.
94. A. DEL FANTE, *Fatti nuovi* cit., pp. 333-34.
95. Si vedano al riguardo le sue memorie di giovinezza, pubblicate postume: F. H. LA GUARDIA, *The Making of an Insurgent. An Autobiography: 1882-1919,* J. B. Lippincott Co., Phiiadelphia - New York 1948, pp. 169-86.
96. Quanto segue è fondato sull'ottimo studio di S. CERBI e G. DE LUNA, *Lettere a Fiorello La Guardia, sindaco di New York,* in C. ZADRA e G. FAIT (a cura di), *Deferenza rivendicazione supplica. Le lettere ai potenti,* Pagus edizioni, Treviso 1991, pp. 69-87.
97. B. FENOGLIO, *Il partigiano Jobnny* (1968), in ID., *Opere* cit., vol. I/2, pp. 395-96.
98. Si veda ancora S. GERBI e G. DE LUNA, *Letterea Fiorello La Guardia* cit., p. 73 (l'intero carteggio è depositato negli archivi municipali della città di New York).
99. ACS, PCM, 1948-50, busta 3973, fasc. 14-6.17329, *Onoranze a Fiorello la Guardia:* comunicato-stampa del 9 aprile 1948.
100. Nel 1950, traendo un bilancio sul lavoro di collaborazione tra l'AAI e l'AUSA, Lodovico Montini rimarrà discreto intorno ai criteri di selezione delle richieste di finanziamento, e non farà alcun cenno all'ospedale di padre Pio: si veda L. MONTINI, *Giorno per giorno tra i protagonisti di un'epoca. Scritti ed appunti (1944-1970)*, a cura di G. Mingoni e C. Del Vico, Vallecchi, Firenze 1971, pp. 35 sgg.

101. Si veda ACS, MI, AAI, Presidenza, busta 56, AUSA, Trattati e convenzioni, 1948-1951: Richieste di finanziamento cit.
102. L'intera vicenda è ricostruibile attraverso ACS, PCM, 1948-50, busta 3973, fasc. 14-6.17329, *Onoranze a Fiorello La Guardia* (la citazione, tratta da un telegramma «urgente» di Andreotti, è datata 12 agosto 1948).
103. Si veda *ibid.,* il direttore generale dell'AAI a S.E. Andreotti, Roma, 13 agosto 1948.
104. Si veda s. ALPERN, *Preda Kirchwey. A Woman of «The Nation»,* Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987, pp. 162 sgg.
105. F. KIRCHWEY, *Journey among Creeds,* III: *Rome and Foggia,* in«The Nation», CLXVII, 20 novembre 1948, n. 21.
106. Si veda ivi.
107. AGOSTINO DA SAN MARCO IN LAMIS, *Diario,* terza edizione, a cura di F. Colacelli, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 2003, pp. 179-80 (9 settembre 1948).
108. *Ibid.,* p. 175 (31 marzo 1948).
109. *Ibid.*
110. A. G. RONCALLI / GIOVANNI XXIII, *Anni di Francia*, vol. I: *Agende del nunzio, 1945-1948*, a cura di É. Fouilloux, Istituto per le scienze religiose, Bologna 2004, p. 219 (19 agosto 1946).
111. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Corrispondenza,* vol. 72, *Alcide De Gasperi.*
112. A. G. RONCALU / GIOVANNI xxiti, *Anni di Francia,* vol. 1 cit., p. 222.
113. *Ibid.,* p. 224 (2 settembre).
114. *Ibid.,* pp. 248 e 258. I contatti fra Roncalli e Brunatto si diradarono nel corso dell'anno successivo (un'unica udienza al «sigr. De Pio», il 27 marzo), salvo riprendere nel corso del '48.
115. Per il contesto storico, la ricostruzione piti acuta resta quella di P. NOVICK, *L'épuration française, 1944-1949*, Seuil, Paris 1985 (ed. orig. americana, 1968).
116. L'iter del procedimento giudiziario contro Brunatto è ricostruibile attraverso le carte depositate in AJM, dossier 1531/1990, *Brunatto Emmanuel Louis* (Atteinte à ia sûreté extérieure de l'Etat), fasc. «Règlement» e altre buste varie. Sull'amnistia «scandalosa» (perché estremamente generosa) del 6 agosto 1953, si veda S. GASCON, *L'amnistie De la Commune à la guerre d'Algerie,* Seuil, Paris 2002, pp. 235 sgg.
117. Si veda É. FOUILLOUX, *Introduction,* in A. G. RONCALLI / GIOVANNI XXIII, *Anni di Francia,* vol. I cit., pp. XII-XVII.
118. Si veda, tipicamente, una sua lettera a monsignor Adriano Bernareggi, in ID., *Questa chiesa che tanto amo. Lettere ai vescovi di Bergamo,* a cura di A. Pesenti, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 300 (da Parigi, 11 marzo 1947). Il libro di Papini era stato pubblicato da Vallecchi in quello stesso 1947.
119. P. CLAUDEL, *Discours de reception à l'Académie française* (12 marzo 1947), in ID., *Œuvres en prose,* Gallimard, Paris 1965, p. 639.
120. A. G. RONCALLI / GIOVANNI XXIII, *Anni di Francia,* vol. I cit., p. 64 (5 giugno 1945); si veda anche *ibid.,* p. 62 (30 maggio 1945).
121. Datata da Parigi il 5 ottobre 1948, la lettera è riprodotta anastaticamente in G. PAGNOSSIN, *Il Calvario di Padre Pio* cit., vol. I, p. 191.
122. Si veda *supra,* capitolo v, pp. 161-62.
123. Si veda AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Corrispondenza,* vol. 70, *Andrea Cesarano:* abbondante e intima la corrispondenza fra i due nel corso degli anni trenta e quaranta.
124. *Ibid.*

125. *Ibid.*
126. *Ibid.*
127. Si veda *infra,* capitolo X, pp. 370 sgg.
128. Nella versione diffusa da «L'Avvenire d'Italia», ad esempio, il maleducato agit-prop comunista di San Marco in Lamis non se l'era cavata con una colica, ma era stato colto da un'improvvisa paralisi.
129. Si veda I. CALVINO, *La giornata di uno scrutatore,* Einaudi, Torino 1963 (ma 1953-63 sono le date indicate dall'autore per la scrittura del romanzo).
130. AGOSTINO DA SAN MARCO IN LAMIS, *Diario* cit., p. 176 (30 aprile 1948).
131. Per la datazione di tale prima visita (collocabile tra il 29 marzo e il 4 aprile 1948), si veda S. CAMPANELLA, *Il papa e il frate,* Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 2005. Discussa nel giugno di quel 1948, la tesi di dottorato di Wojtyla era dedicata al misticismo carmelitano: si veda K. WOJTYLA, *La dottrina della fede in S. Giovanni della Croce,* a cura di M. Bettetini, Bompiani, Milano 2003.

Capitolo nono

La mano bianca e la mano purpurea

Il decennio successivo al 1948 rappresentò l'età d'oro del culto di padre Pio come santo vivo. Dopo avere sopportato con obbedienza, dal 1923 al '33, le misure repressive del Sant'Uffizio; dopo avere ricercato le vie del Signore lungo le linee ferroviarie d'Europa, al tempo delle locomotive Zarlatti; dopo essersi fatto carico, fra il 1939 e il '48, dei dolori d'Italia e del mondo, il frate di Pietrelcina conobbe - ormai ultrasessantenne - la gloria di una devozione finalmente incontrastata, di una fama di santità estesa *urbi et orbi*. Allora ebbe inizio il 'fenomeno padre Pio', quale movimento religioso autenticamente di massa.

Guardando all'evoluzione della società italiana nel secondo dopoguerra, non riesce difficile individuare alcune circostanze che favorirono il boom del culto garganico. Contò l'accresciuta mobilità delle persone: in una penisola fatta piti corta dal miglioramento della rete stradale, più ricca dai dollari del piano Marshall, pellegrinare verso il Gargano divenne cosa alla portata di quasi tutti. Contò altrettanto, o forse più, l'accresciuta mobilità delle parole e delle immagini: limitato per decenni ai circuiti scrupolosi ma faticosi del passaparola privato e della pubblicistica devozionale, il racconto dei miracoli di padre Pio si ritagliò uno spazio fisso nel caleidoscopico universo del rotocalco. Contò la vitalità sempre maggiore dell'associazionismo cattolico, liberato dalla scomoda concorrenza dell'associazionismo fascista: cenacoli laici di devoti del cappuccino - i «gruppi di preghiera» - poterono diffondersi a macchia d'olio nell'Italia della DC. E contò il compimento di un progetto ospedaliero d'eccezione com'era la Casa Sollievo della Sofferenza, che fece di San Giovanni Rotondo un luogo di assistenza e di speranza non soltanto per i fedeli di padre Pio, ma per i malati dell'intero Mezzogiorno.

Per spiegare le fortune postbelliche della devozione garganica, è anche alla vita interna della Chiesa che si deve guardare, fissando il centro oltreché la periferia e l'alto oltreché il basso: il Vaticano oltreché il Gargano, il Santo Padre oltreché il frate minore. Non si capisce il trionfo di padre Pio senza porre mente al trionfo di papa Pio. Il magistero pontificale di Pio XII ebbe infatti caratteristiche tali da propiziare la fenomenale rivincita del cappuccino di San Giovanni. Al di là di alcune decisioni concrete assunte da papa Pacelli riguardo a padre Pio (la più importante fu la dispensa dal voto di povertà, che permise al frate di assumere la guida finanziaria della Casa Sollievo); al di là degli aneddoti più o meno fantasiosi trasmessi dagli agiografi, come l'episodio del pontefice che davanti a una foto del cappuccino prorompe: «si vede che è un santo!»; al di là di questo e di altro, il boom della devozione va collocato entro il contesto spirituale di un papato carismatico e profetico, ierofanico e mediático, come fu quello di Pio XII[1].

Durante i dieci anni compresi fra l'aprile del 1948 e l'ottobre del 1958 - fra la vittoria di Alcide De Gasperi e la morte di papa Pacelli - le circostanze furono riunite per garantire al culto dell'*alter Christus* un massimo di accessibilità, di visibilità, di legittimità. In tempi di guerra fredda, divenne possibile attribuire a padre Pio non soltanto un ruolo genericamente salvifico, ma una precisa funzione politica e sociale: a ulteriore conferma del carattere malleabile, elastico, della sua proposta di santità, meravigliosamente capace di adattarsi (è il segreto di ogni successo agiografico) all'evoluzione delle attese collettive. Soprattutto, stare dalla parte di padre Pio non significò più rischiare l'accusa di essere contro la Chiesa. La

venerazione per un pontefice e la venerazione per un fraticello poterono fondersi infine, a maggior gloria dell'uno e dell'altro.

1. Da papa Pio a padre Pio.

Pellegrini per mestiere, i corridori ciclisti impegnati nel Giro d'Italia del 1947 avevano fatto tappa nell'alta Puglia in un torrido pomeriggio di inizio giugno. «Eravamo tanti penitenti che si recavano da Bari a Foggia per un voto», avrebbe spiegato un *suiveur* della carovana che era anche uno scrittore, Vasco Pratolini: evocando per i lettori della sua Firenze le strade del Tavoliere dove «l'asfalto diventa fango nero e appiccicoso, le zolle sono aride come la pomice, e il sole scava il cervello e contorce i tronchi degli ulivi». A dispetto della canicola, i paesi avevano accolto il passaggio del gruppo con l'intera popolazione schierata lungo la via, da Modugno a Ruvo, da Andria a Cerignola. Ma al traguardo di Foggia, la gente non aveva avuto occhi che per le due «caiamite», Bartali e Coppi. Per il primo in particolare, con i tifosi che premevano da ogni lato, e i gendarmi col moschetto impegnati a proteggerlo («due giovani frati francescani facevano leva delle mie spalle e di quelle di un collega per vederlo un attimo da vicino»)[2].

La sera di quel 4 giugno, era stato Gino Bartali che aveva voluto vedere da vicino padre Pio da Pietrelcina. Facendo infuriare il suo direttore sportivo, il campione aveva preteso di essere accompagnato da Foggia a San Giovanni Rotondo per incontrare il cappuccino e confessarsi da lui[3]. Secondo la vulgata agiografica, Bartali si riteneva un figlio spirituale del frate con le stigmate. Comunque stessero le cose, la visita a padre Pio del ciclista che i cattolici italiani consideravano il loro eroe - di contro a un Fausto Coppi in odore di comunismo[4] - serve allo storico per illustrare sia il carattere ormai totalmente ortodosso della devozione garganica nell'Italia del dopoguerra, sia l'incipiente trasformazione di padre Pio in un personaggio dello *star system,* icona spettacolare oltreché popolare. Beniamino sportivo di Pio XII, che varie volte lo aveva ricevuto in udienza[5], Bartali non avrebbe mai compiuto il pellegrinaggio del Gargano se questo avesse potuto procurargli una reputazione di dissidente all'interno della comunità ecclesiale. La fama del cappuccino era evidentemente ormai tale da far brillare di luce riflessa chi entrava in contatto con lui, quand'anche si trattasse di un'altra stella: dello stesso Coppi esiste una fotografia che lo ritrae a San Giovanni Rotondo accanto a padre Pio[6].

Nel 1950 dell'Anno Santo[7], un pellegrino a due ruote raggiunse San Giovanni partendo addirittura dalla provincia di Cuneo. «Mille chilometri di strada»: tanti ne aveva percorsi (non in bicicletta, ma in moto) un sacerdote di Fossano, don Alessandro Lingua, prima di farne racconto in un volumetto pubblicato a proprie spese, *Ho visto padre Pio da Pietrelcina.* Con altri ventimila centauri calati da ogni parte d'Italia, don Lingua aveva preso parte all'«indimenticabile raduno motociclistico del Giubileo», ritrovandosi in San Pietro, il 3 giugno, al cospetto di papa Pacelli.



«Avevamo sostato con i nostri motori caldi e frementi come i nostri cuori di sportivi dinnanzi alla bianca, esile, quasi trasparente figura del benedicente Vicario di Cristo»; dopodiché il motociclista con la tonaca era partito alla volta del Gargano, perché aveva giudicato che questa - «da Papa Pio a Padre Pio» - fosse la rotta giusta per le anime fidenti. *Consigliabile nel pellegrinaggio giubilare una tappa da P. Pio,* suonava il titolo di un capitolo del libriccino di don Lingua, dove si potevano leggere parole spiritualmente ispirate, se non proprio teologicamente profonde:

> La mano bianca di Papa Pio XII e quella arrossata di Padre Pio sembreranno due ali divine che ci faranno volare colla Vergine SS. alla patria celeste. Il candore e la purezza della prima mano s'imporrà come simbolo di fede, la fiamma purpurea della seconda come simbolo di carità, la meta dei pellegrini (e noi con essi) rappresenterà la speranza in un avvenire più buono[8].

Finita l'apocalittica stagione in cui il padre Pio perseguitato dal Sant'Uffizio era sembrato ai più accesi fra i suoi zelatori un moderno Savonarola, fiero ma inerme avversario dell'Anticristo insediato in Vaticano. Benvenuto il tempo dell'alleanza suprema fra i due Pii, «binomio fatidico d'amore in quest'epoca tristemente bellicosa»[9].

Se dobbiamo credere alla vulgata agiografica, nell'agosto del 1951 i tornanti del Gargano furono affrontati da un pellegrino a quattro ruote che mai aveva prediletto la guida in montagna, ma che in altre prove automobilistiche si era rivelato un fuoriclasse: Tazio Nuvolari. Il cattolicissimo «Nivola», il cui casco di pilota aveva albergato sempre un'immaginetta del Sacro Cuore, e che adesso traversava l'Italia non più per imporsi nell'epopea delle Mille Miglia[10], ma per farsi anticipare da padre Pio quanta speranza di vita gli lasciassero un corpo provato e un cuore impazzito. A dispetto di una prognosi infausta, il cappuccino fu prodigo del proprio tempo con il «Mantovano volante»: di ritorno a casa, Nuvolari raccontò alla moglie Carolina di avere trascorso con il frate un intero pomeriggio. E due anni dopo - all'immediata vigilia della morte del marito - proprio Carolina avrebbe assistito a una miracolosa bilocazione di padre Pio. Eccolo il cappuccino con le stigmate, la cotta bianca e la stola indossate sopra il saio, accanto al letto del campione moribondo: «teneva in mano l'aspersorio e benediceva Tazio»[11].

Chi non aveva né la bici di Bartali, né la moto di don Lingua, né l'auto di Nuvolari, poteva raggiungere San Giovanni con un servizio regolare di pullman da Foggia. C'erano tre corriere che andavano «continuamente su e giù», «facendo la fortuna» della ditta che le gestiva. Affari d'oro facevano pure gli alberghi e le pensioni del capoluogo, che avevano ampliato i locali e modernizzato gli impianti per corrispondere all'esplosione della domanda turistico-religiosa; «perfino in San Giovanni Rotondo» era sorto un hotel, prevedibilmente chiamato Villa Pia, la cui devotissima proprietaria - tale Madama Goffi - era «divenuta milionaria in pochissimi

anni»[12]. Nel 1951, un agiografo di padre Pio stimava che i pellegrini del Gargano superassero abbondantemente la cifra di cento- mila all'anno. Molti non alloggiavano né a Foggia, né presso Madama Goffi. D'inverno come d'estate passavano la notte all'addiaccio, sulla spianata davanti al convento dei cappuccini: sia perché non avevano trovato posto in albergo, sia perché l'indomani mattina riuscivano così a varcare le porte del convento di buon'ora, conquistandosi una sedia per la messa antelucana di padre Pio[13].



Nell'andirivieni di quegli anni, certi pellegrini furono quasi rimproverati dal frate per avere compiuto il viaggio di San Giovanni: erano i trentini e i veneti che abitavano nei dintorni di Rovereto a cavallo del 1950, i piemontesi e i lombardi che stavano dalle parti di Stresa nel triennio successivo al '53. Perché proprio loro? Gli storici della letteratura italiana possono intuire la risposta. Prima in un luogo poi nell'altro visse infatti un magnifico poeta, che la chiamata del Signore (e il trauma della «vitamorte» nella Grande Guerra)[14] aveva sottratto a un destino di laico e consegnato al ministero sacerdotale: don Clemente Rebora. È da dubitare che padre Pio, poco pratico di libri, conoscesse le raccolte liriche di quest'ultimo. In compenso, doveva essergli arrivata voce dell'opera di apostolato svolta da don Clemente non soltanto quale amorevole direttore spirituale dei collegi rosminiani, ma quale infaticabile predicatore e confessore. «Come mai vieni da me? Non c'è a Rovereto padre Rebora che è un santo?», capitò a padre Pio di apostrofare un fedele sceso dal Trentino al Gargano[15]. E quando, una mattina di primavera del 1956, sarebbero giunti a San Giovanni Rotondo tre pellegrini provenienti da Vercelli, la sua reazione sarebbe stata di identico tenore: «Non venite da me, voi di lassù: andate a Stresa da padre Rebora»[16].

Di ritorno al Nord, i tre buoni cristiani di Vercelli avrebbero effettivamente bussato alla porta del collegio sul lago Maggiore, dove il sacerdote andava trovando le parole - dopo decenni di silenzio poetico - per dire in versi sia il suo cammino alla scoperta di Dio, sia la sua sofferenza di malato terminale[17]. Sentendosi riferire l'accaduto, don Clemente avrebbe pianto di commozione e di smarrimento: «sono diventato la succursale stresiana di padre Pio»[18].

2. Un Cristo fotografato.

A un centinaio di metri dal convento dei cappuccini di San Giovanni Rotondo, lungo la strada verso il centro del borgo, una casa sulla destra portava l'insegna ABRESCH. Era il quartier generale pugliese di Federico Abresch, il fotografo che aveva bottega principale nel centro di Bologna e che apparteneva al gruppo dell'Anonima Zarlatti. Se il business delle locomotive si tradusse in un fallimento per lui come per gli altri azionisti, non altrettanto deve dirsi per il business delle fotografie. Al contrario, tutto lascia credere che questa singolare personalità di ex luterano ed ex cultore di teosofia, convertitosi al cattolicesimo quando padre Pio aveva miracolosamente consentito alla moglie di rimanere incinta del piccolo Pio[19], abbia trovato nella riproduzione e nello smercio di immaginette del frate un *fonds de commerce* estremamente redditizio.



Dall'inizio degli anni trenta all'inizio degli anni cinquanta, Abresch detenne una sorta di monopolio su quella che chiameremmo oggi l'immagine del cappuccino con le stigmate. Quando contenevano fotografie (e le contenevano quasi sempre)[20], i libri agiografici sul «Santo» le traevano immancabilmente dall'archivio di Abresch. Né il business si limitava alle foto, poiché comprendeva ogni possibile manna per i devoti di padre Pio: «pubblicazioni sulla sua vita, oggetti religiosi e ricordini vari», recitava una cartolina pubblicitaria dei tardi anni quaranta[21].

Giunto a San Giovanni Rotondo nel 1950, un pellegrino come don Lingua, il centauro dell'Anno Santo, era stato addirittura infastidito dal profluvio di fotografie nelle vetrine di Abresch. «Mi scocciavano nella mia scanzonata leggerezza tanta ostentazione e reclam», aveva spiegato don Lingua nel suo *Io vidi padre Pio.* Ma appunto, il disagio per l'onnipresenza delle immagini era venuto meno quando il sacerdote di Fossano aveva visto il frate in carne e ossa. Dopo di allora, le fotografie dapprima criticate gli erano parse tanto vigorose quanto misteriose, tanto immanenti quanto trascendenti: «mattino, sera, nelle ore di officio guardo quella faccia maschia e mille pensieri soprannaturali inondano il mio cuore di un sentimento arcano». In fondo - aveva ragionato don Lingua, improvvisandosi semiologo - perché mai si sarebbe dovuto precludere a padre Pio un destino da icona, in un'età in cui «tutti e tutto ormai è fotografato?» «È un po' la malattia del nostro tempo, che, così distratto, ha bisogno di qualcosa di sensibile per raccogliersi. In mezzo a tante immagini spudorate, non vogliamo che la gente possa riposare l'occhio su chi non tenta, ma redime e innalza?»[22].

Di lì a pochi anni, con un bagaglio ermeneutico incomparabilmente più ricco che quello di don Lingua, e con intenzioni ideologiche nettamente meno ortodosse, Roland Barthes si sarebbe esercitato sull'*Iconographie de l'abbé Pierre.* Del prete (un ex cappuccino) che scuoteva le coscienze della borghesia francese battendosi per i reietti anche a colpi di interviste e di messinscene, Barthes avrebbe studiato in particolare la «bella testa», riconoscendo in essa gli ingredienti essenziali del mito. Tra i segni dell'apostolato che la testa veicolava, il taglio francescano dei capelli, così ricercato nell'assenza di ricercatezza, ma soprattutto la barba cappuccina: una barba che identificava Pabbé Pierre - o lo travestiva - da sacerdote primitivo, impolitico più che politico, evangelico più che gerarchico, depositario dello spirito contro la lettera. Il Barthes dei *Miti d'oggi* avrebbe inoltre registrato l'«enorme consumo di questi segni da parte del pubblico», che era poi quello dei rotocalchi e dei cinegiornali: un pubblico «rassicurato dall'identità spettacolare di una morfologia e di una vocazione», e sempre più pronto a sentirsi la coscienza a posto davanti alla mera ostentazione della carità, quando non davanti al mercatino della santità[23].

Sarebbe insensato applicare tali e quali le analisi di Barthes alla tonsura, alla barba, al mito

di padre Pio[24]. Nondimeno, questi sono i termini semiologici e merceologici in cui il problema della devozione garganica si era posto da sempre, e in cui più che mai si pose a partire dagli anni cinquanta: la fenomenologia di un'icona, le modalità di consumo di una fama da santo vivo. Con il vantaggio non piccolo - nel caso di padre Pio - che l'icona poteva esibire il più impressionante, il più suggestivo, il più semanticamente carico fra i segni della condizione cristiana, le stigmate; e che la fama da santo vivo si traduceva, oltreché in una generica capacità di assistenza spirituale e materiale, in una peculiare, conclamata, imbattibile capacità di fare miracoli. È l'accoppiata stigmate-miracoli che vale a spiegare l'enorme fortuna del cappuccino nel panorama fotogiornalistico italiano del dopoguerra. Autorevoli studiosi di storia sociale della fotografia hanno recentemente giudicato il *topos* di padre Pio come il più importante nell'immaginario iconografico dell'età repubblicana, a pari merito con quello di Miss Italia[25].

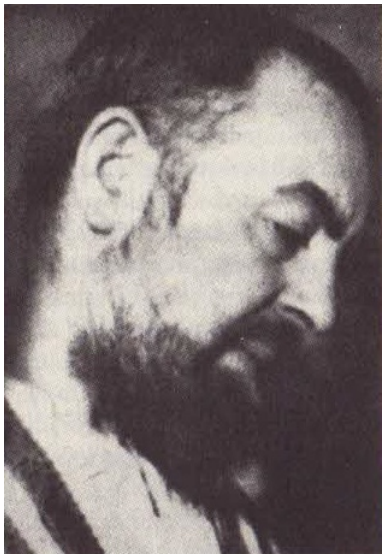
Avesse il frate di Pietrelcina incontrato allora un suo Roland Barthes, questi non si sarebbe affaticato oltremisura per stabilire quali fossero le immagini *cult* nell'iconografia di padre Pio: le foto scattate durante il banchetto eucaristico, mentre il sacerdote - a mani scoperte, per obbligo liturgico - elevava il calice, consacrava il pane, si genufletteva, e ogni gesto del sacro cerimoniale attestava fino a che punto si rinnovassero in lui la sofferenza e il martirio del Signore. Fu davanti a fotografie del genere che don Lingua, di ritorno in Piemonte, si disse sicuro: «nessun dubbio che il Cristo vive in questo frate, che parla in Lui e per Lui»[26]. Quando i fedeli di padre Pio non dovettero più appropriarsi della sua immagine unicamente attraverso il circuito dei santini (pratica diffusa da secoli, nelle regioni meridionali più che dovunque altrove)[27]; quando, nell'Italia del secondo dopoguerra, poterono mettersi in casa non soltanto le seppiate immaginette che avevano circolato durante il Ventennio, ma le grandi foto in bianco e nero o a colori pubblicate da rotocalchi come «Epoca» e «Oggi», «La Domenica del Corriere» e «L'Europeo», «La Settimana Incom» e «Tempo», questo i fedeli di padre Pio soprattutto cercarono, e trovarono: l'icona dell'altro Cristo.

Una volta di più va evocato Barthes, con l'acuta sua intuizione intorno al potere di redenzione delle immagini: «la fotografia ha qualcosa a che vedere con la resurrezione»[28]. E va ricordato l'icastico giudizio di un altro intellettuale transalpino, il frate domenicano Marcel Dubois: la fotografia è un prolungamento dell'incarnazione[29]. L'Anno Santo del 1950 coincise con il primo congresso internazionale di studi sulla Sacra Sindone, l'antico sudario che proprio grazie all'arte fotografica aveva talmente colpito l'immaginazione dei credenti da diventare una reliquia fra le più venerate della cristianità[30]. E il 1950 coincise con la prima avventura cinematografica di Curzio Malaparte, che dall'ultima pagina del romanzo *La pelle,* dominata dal dubbio - «che bisogno c'è di un altro Cristo?»[31] - trasse la spinta per un film religioso come *Il Cristo proibito*[32].



Diciamolo con altre parole: le foto di padre Pio, delle sue piaghe, della sua passione, costituirono la risposta a una domanda socialmente e culturalmente diffusa di rappresentazione del *corpus Christi*. Risposta dilettantesca, quasi casereccia, nella versione di un Federico Abresch, via via più professionale e patinata nella misura in cui a offrirla furono i fotoreporter dei maggiori rotocalchi italiani.

Agli esordi del culto garganico, nel 1919, i superiori gerarchici di padre Pio gli avevano vietato ogni contatto con giornalisti e fotografi; ma fin da allora si era sparsa la voce che il divieto fosse inutile, poiché il cappuccino stesso rifuggiva da ogni forma di pubblicità e mal sopportava di essere fotografato[33]. Nei decenni seguenti, la voce aveva meritato a padre Pio l'attribuzione di un'ennesima dote meravigliosa: la capacità di non impressionare con la sua immagine la lastra fotografica, quando veniva ritratto senza il suo consenso. Ne sapeva qualcosa il dottor Giovanni Santucci, un terziario francescano originario della provincia di Benevento.



In pellegrinaggio a San Giovanni Rotondo all'inizio degli anni trenta, quando ancora padre Pio si trovava soggetto alle disposizioni repressive del Sant'Uffizio, Santucci era stato autorizzato dal guardiano a raggiungere nella cella il frate con le stigmate, benché questi fosse sofferente per la notte appena trascorsa («era stata la notte del venerdì!»). Di nascosto dal «Taumaturgo», il pellegrino aveva scattato cinque o sei «di quelle tanto proibite fotografie». Ma al momento del commiato, padre Pio gli aveva detto, accompagnando le parole con un gesto di bonario rimprovero: «Ricorda che, se non ci metto l'intenzione, le fotografie non riescono». In effetti, il fotografo di Benevento cui Santucci aveva affidato lo sviluppo delle lastre nulla aveva potuto per trarne qualcosa di riconoscibile[24]. «Andavano fotografi con macchine perfette, s'introducevano di nascosto cercando di sorprenderlo e qualunque scatto riusciva a vuoto. Le stesse macchine riuscivano a fotografare altre persone e paesaggi, però mai Padre Pio», sosterrà parecchio più tardi un biografo siculo del frate cappuccino, don Giuseppe Tornaseli[25].

Una star riluttante, l'*alter Christus* del Gargano: questa l'immagine di padre Pio che la vulgata provò ad accreditare alla svolta degli anni cinquanta, nonostante l'onnipresenza mediatica del cappuccino con le stigmate. O piuttosto a causa di tale onnipresenza, che indusse i fedeli più avvertiti a denunciare la trasformazione di padre Pio in fenomeno da rotocalco. «Si tira al sensazionale sia con la fotografia che con il racconto, e questo sensazionale lo si ottiene spesso a scapito della verità», fu il grido d'allarme di un giornalista cattolico particolarmente apprezzato e politicamente inserito, Carlo Trabucco, che fungeva da padrepiologo per «Il Popolo», quotidiano della DC, oltreché per varie testate di provincia[36]. Gli inviati speciali a San Giovanni Rotondo dovevano smetterla di avvicinare il frate di Pietrelcina quasi fosse un personaggio di Fogazzaro, *il Santo* di un bestseller meritatamente dimenticato («era un poveruomo quel "santo"»); dovevano smetterla di fare carte false per intervistare padre Pio; dovevano smetterla di dare la caccia a chissà quale inedito che lo riguardasse. «Cotesta gente, la quale passa dal resoconto di un processo mondano all'inchiesta sui carburanti, non può con la stessa disinvoltura addentrarsi nei meandri dell'anima», ammoni Trabucco, i cui reportage su padre Pio non difettavano peraltro di sensazionalismo[37].

In un giorno d'aprile del 1950 giunse a San Giovanni Rotondo l'inviato speciale del «Corriere della Sera». Fece un servizio in due puntate, dove profuse l'empatia umana e la leggerezza morale, la facilità di scrittura e la superficialità di giudizio, che avevano fatto di lui un principe della penna nell'Italia del Ventennio: era Orio Vergani, già cantore del carisma

ducesco[38], coniatore della formula sulle «adunate oceaniche» per Mussolini, reporter (e fotoreporter) nell'Africa orientale italiana[39]. Sebbene la penna di Vergani partorisse centinaia di pezzi all'anno, merita di indugiare sopra le sue due corrispondenze per il «Corriere» dal mondo di padre Pio: non soltanto per l'autorevolezza della firma e il prestigio della testata, ma perché si tratta di articoli rappresentativi del genere di discorso che la stampa produsse in quegli anni sul frate cappuccino e sul culto garganico. Nulla vi mancò della ricetta agiografica, nella sua versione culturalmente sofisticata. Non il parallelo tra l'arso paesaggio di San Giovanni e la Palestina del monte Carmelo. Non la similitudine fra i poveri sangiovannesi e i miserabili della letteratura, gli abruzzesi dei romanzi di Silone o i lucani dei ricordi di Carlo Levi. Non il confronto tra il borgo adottivo di padre Pio e il borgo natale di Bernadette Soupirous, fino alla previsione: «un giorno, forse, San Giovanni Rotondo sarà un paesello famoso come Lourdes»[40].

Convenzionale fu anche il ritratto che Vergani diede dell'altro Cristo. Al pari di tanti colleghi, il giornalista venuto da Milano aveva inizialmente contato di intervistarlo e di fotografarlo. Una volta sul posto, ci aveva ripensato: «non si *intervista* un uomo che da trentadue anni porta alle mani, ai piedi, al costato, i segni delle stimmate». Vergani si era dunque accontentato di osservare padre Pio per una giornata intera, mentre infaticabilmente si dedicava all'unica sua attività diversa dall'officio della messa mattutina: la confessione auricolare, per dieci o anche dodici ore di seguito, le donne al mattino e nel primo pomeriggio, gli uomini alla sera. «I miei occhi, che pur ne hanno viste tante, non sapevano saziarsi, tanto era misteriosa quella […] semplice immagine di frate-contadino seduto - e così ogni giorno da trentadue anni - nel rustico trono del suo confessionale, ad ascoltare, una volta a destra, una volta a sinistra a seconda del turno delle due lente file delle penitenti, la storia dei peccati del mondo». Padre Pio aveva incantato Vergani anche per la sua rude schiettezza, per «quel fare pastorizio e pastorale ad un tempo» con cui metteva ordine nelle due schiere di candidate all'assoluzione[41].



Se parole del genere non facevano che declinare con un sovrappiù di talento i luoghi comuni della vulgata, a tratti il discorso di Vergani si impennava, e l'acutezza di sguardo del reporter di razza consegnava allo storico del futuro autentiche gemme. Così per la descrizione della chiesa annessa al convento dei cappuccini di San Giovanni: una descrizione tanto più evocativa al giorno d'oggi, dopo che alla prima chiesetta si sono aggiunte sia quella più grande, costruita alla fine degli anni cinquanta, sia quella immensa disegnata dall'architetto Renzo Piano e inaugurata nel 2004. Al tempo in cui Vergani la vide, nel '50, la chiesa di padre Pio non aveva mutato un solo arredo, una sola immagine rispetto al settembre del 1918, quando il frate vi aveva ricevuto le stigmate; «senza un marmo né un bronzo né una doratura», «è rimasta poverissima e tale resterà». Innestata nel fabbricato del convento, non disponeva di una facciata vera e propria. Poco più grande di una cappella, aveva per unico ornamento interno alcuni disegni geometrici, che gli imbianchini dovevano avere copiato da un qualche manuale di decorazione dell'Ottocento[42].

Ciò che rendeva straordinaria la chiesetta di padre Pio era il fatto di essere tutta quanta - dall'ingresso alla navata, dagli altari alle porte - «*scritta a matita*». Già, perché a fronte del divieto ecclesiastico di portare ex voto a San Giovanni Rotondo, di offrire agli altari cuori d'argento, di deporvi lapidi marmoree, chi poteva impedire ai fedeli di sollecitare scrivendo l'intercessione di padre Pio? Nell'attesa della confessione, e nel timore che l'incontro con il frate attraverso la grata fosse troppo breve o si rivelasse comunque insufficiente, molti tiravano fuori un lapis e affidavano le loro richieste alla calce dei muri. «Così la chiesa è tutta scritta in minutissime missive a matita, in infinite implorazioni, in suppliche senza numero, in pubbliche confessioni di dolore, tutte firmate, molte con l'indirizzo, come se padre Pio potesse rispondere». Se si credeva che le sue cinque piaghe sanguinassero da decenni, perché non credere che il frate leggesse ad una ad una le confessioni e le implorazioni sui muri? «Ogni tanti mesi, i frati scendono in chiesa, di notte, con un mastello di calce, e cancellano tutto: ma nessuno dubita che, intanto, la preghiera di padre Pio abbia interceduto per tutti»[43].

Quanto al resto, Vergani posò sul panorama garganico uno sguardo addestrato dalla memoria di altre contrade del mondo, fossero i Pirenei francesi o gli altopiani dell'Abissinia, aiutando i lettori del «Corriere» a riconoscere entro l'eccezionale l'ordinario, entro il sacro il profano:

> Fuori della chiesetta, lungo la strada che sale da San Giovanni, nasce la nuova città che, per una necessità umana eguale in tutti i luoghi di pellegrinaggio, vive dell'afflusso dei credenti. Non è ancora Lourdes con i suoi cinquecento alberghi e con i suoi mille negozi di «articoli sacri»: ma già ci sono le prime «locande di San Francesco», qualche trattoria, bottegucce e magazzini di fotografie ed oggetti di devozione, librerie religiose: un piccolo villaggio dei pellegrini venuto su come venivan su in Africa Orientale i paesi intorno ai posti di

tappa dei camionisti[44].

3. Miracoli alla vigilia del «miracolo».

Si respirava un'aria miracolosa sui set del cinema italiano, intorno al 1950. Due anni prima Roberto Rossellini, con la complicità di Federico Fellini, aveva voluto Anna Magnani protagonista del film *Il miracolo,* dove una povera pazza restava incinta di un vagabondo che si faceva credere san Giuseppe[45]. L'anno dopo, Cesare Zavattini avrebbe immaginato per Vittorio De Sica la trama di *Miracolo a Milano*, dove i reietti della metropoli volavano sulle scope nel cielo di un mondo più giusto. Intanto - secondo un articolo pubblicato da don Lorenzo Bedeschi su «L'Avvenire d'Italia» del 22 novembre 1950 - anche Antonio De Curtis, in arte Totò, preparava un film che doveva chiamarsi *Il miracolo*: senonché, qui, la storia era quella di un prete e di un sagrestano che fingevano un miracolo nella loro chiesa allo scopo di attirare gente… Grazie all'intervento di un ultradevoto di padre Pio com'era l'attore Carlo Campanini, il comico napoletano fini per cambiare idea: «Totò nelle vesti di prete, potete ben immaginare dove si sarebbe andati a finire. Ebbene, quel film non lo farà più. E appena avrà espletato il contratto con una casa produttrice, andrà subito da Padre Pio»[46].

Sui giornali e sui rotocalchi italiani degli anni cinquanta, il cappuccino con le stigmate non smise neppure un momento di compiere miracoli. E questa pervasività del *miracolismo* (lemma che i linguisti datano proprio al 1950-51)[47] costituisce una spia notevole per lo storico. Gli studiosi del Novecento dovrebbero impararlo dagli studiosi del Medioevo: il discorso che una società produce sui miracoli del proprio tempo è rivelatore di tante cose, dal rapporto degli individui con il sacro all'orizzonte d'attesa di una comunità[48]. Nel caso che ci riguarda, la logorrea dei media intorno ai prodigi di padre Pio valeva da riflesso particolare di un contesto generale. Alla vigilia della grande trasformazione che sarebbe passata alla storia come il «miracolo economico», cioè alla vigilia del passaggio da un'Italia agricola a un'Italia industriale[49], illustrare i miracoli di padre Pio era una maniera di aggrapparsi al mondo che si stava per perdere: il mondo del «frate-contadino» seduto sul «rustico trono del suo confessionale», e il mondo delle donne che si inginocchiavano davanti a lui, loro stesse contadine, «ragazzette con il fazzoletto fiorato sui capelli, vecchie dallo scialle nero»[50]. Ma illustrare padre Pio dentro la cornice del rotocalco significava anche proiettarsi in avanti, obbedendo a una dinamica che noi riconosciamo oggi come tipica della postmodernità: alimentando la circolarità del sacro e dello spettacolare[51]. Nel 1966, un libro dal titolo *Padre Pio* sarebbe uscito per Longanesi nella collana «Gente famosa», diretta da un critico cinematografico (Giovanni Grazzini), inaugurata da un *Sofia Loren* e proseguita con un *Maria José e* un *Celentano*[52].

I miracoli di padre Pio parlavano insieme la lingua del sensazionale e dell'intimo, del pubblico e del privato, dell'evidente e dell'occulto. Sulla stampa quotidiana o settimanale emergeva appena la punta dell'iceberg di una religiosità popolare che era fatta - come già al tempo del fascismo - di spontaneo passaparola miracolistico, di tenaci reti epistolari, di organizzata imprenditoria devozionale. Pubblicato a Bologna nel 1951, l'ennesimo libro di Alberto Del Fante, *Fatti nuovi,* risultava significativamente costruito in due parti: la prima, un'antologia degli articoli che i giornali di provincia dell'ultimo decennio avevano dedicato ai miracoli di guarigione compiuti da padre Pio; la seconda, una selezione delle lettere che Del Fante stesso aveva ricevuto dai miracolati del cappuccino affinché se ne facesse

propaganda[53]. «Una piccola Italia segreta, umile, devota, vive in rapporto continuo con Padre Pio», scrisse nel '55 Roberto De Monticelli[54]. Reporter di «Epoca» atteso da un grande futuro di critico teatrale[55], De Monticelli era giornalista fra i più attrezzati per interpretare il mondo degli ultras di padre Pio: coltivava infatti l'abitudine di scandagliare il sommerso di un paese in trasformazione, penetrando gli ambienti torbidi o ingenui, umbratili o nostalgici di un'Italia dove capitava ancora di gloriarsi per la conquista dell'Impero, di intenerirsi sull'esilio dei Savoia, di compiangere il corpo del duce[56].

De Monticelli fu tra i primi a segnalare il ruolo dei cosiddetti gruppi di preghiera nel boom della devozione garganica. Alla guida di tali gruppi era spesso una persona che affermava di essere in contatto con padre Pio, di udirne la voce, di essere da lui consigliata con vari mezzi: «sia con l'apparizione diretta - e citano i luoghi, le date - sia con la presenza del profumo», che poteva essere di rose, di mammole, di tabacco d'Oriente, mentre l'odore di acido fenico segnalava i consigli negativi, le decisioni da rigettare[57]. De Monticelli segnalò inoltre l'effetto a catena dei miracoli di padre Pio, per esempio evocando la storia di Paolo M., un bambino di Milano al quale i medici avevano prognosticato la morte dopo un terribile volo dalla finestra. Al Policlinico, la madre di Paolo non riusciva neppure a pregare nella stanza dove il figlio giaceva incosciente da tre giorni. Ma nel letto accanto a Paolo era un neonato di La Spezia affetto da tumore al cervello: e la madre di quel neonato aveva consegnato alla madre di Paolo una fotografia di padre Pio, raccomandando di metterla sotto il cuscino del figlio. Quella notte, la stanza si era riempita di un profumo di rose, Paolo si era agitato, aveva messo la mano sotto il guanciale, aveva impugnato la fotografia. All'alba si era svegliato per la prima volta dopo l'incidente, aveva riconosciuto la mamma, le aveva chiesto tranquillamente: «dove siamo?»[58].

Anche Pasquale R., un giovane fruttivendolo di Lecco che «Epoca» mostrava sorridente dietro il bancone del chiosco, doveva la propria salvezza al passaparola del miracolo. Costretto per tredici anni in carrozzella da una malattia delle ossa, operato due volte senza successo, Pasquale era stato guarito da un crocifisso che gli aveva passato sopra le gambe un figlio spirituale di padre Pio, Paolo C.: il quale - a propria volta - era stato miracolato quando gli esiti di una tonsillite gli avevano distrutto i bulbi oculari, e cieco egli aveva viaggiato fino al Gargano, aveva chiesto a padre Pio «almeno un occhio», era stato risanato[59]. Nel campo dell'oculistica, nessun devoto aveva dimenticato la guarigione prodigiosa che il cappuccino di San Giovanni aveva compiuto nel '47, quando aveva restituito la vista alla «cieca di Ribera»: una bimba siciliana di sette anni, Anna Di Giorgi, nata senza pupille[60]. Meno accomodante padre Pio si era dimostrato con il celebre scultore Francesco Messina, che dopo essersi convertito dietro intervento del frate[61] gli chiedeva intercessione per un altrettanto famoso scrittore, Papini, ridotto alla completa cecità. «Che saccio io di Giovanni Papini», gli aveva bruscamente risposto il cappuccino. «È quello che ha scritto la *Storia di Cristo*», aveva spiegato Messina. «Molti scrivono di queste cose», era stata l'evasiva replica di padre Pio: che tuttavia aveva accettato di fissare intensamente una fotografia di Papini, restituendogli un po' di vista nel breve volgere di una settimana[62].

A leggere la stampa italiana degli anni cinquanta, sembrerebbe che un tessuto carismatico si estendesse dal Gargano alla penisola intera, moltiplicando l'effetto dei poteri soprannaturali di padre Pio. Lo dimostrava il caso del commendatore Enrico De Bernardi, affermato liutaio genovese, la cui capacità di guarire attraverso una semplice imposizione delle mani si manifestò per la prima volta all'inizio del 1950. Già nella primavera di quell'anno De Bernardi pensò giusto di recarsi a San Giovanni Rotondo, per chiedere al frate santo una

spiegazione e un consiglio. Padre Pio gli confermò la natura divina del suo dono taumaturgico, e lo pregò di adempiere alla volontà di Dio[63]. Da allora in poi, per oltre vent'anni gli infermi si sarebbero avvicendati nella villa che De Bernardi abitava in Riviera, onde beneficiare del fluido che emanavano le mani del padrone di casa: ciechi, storpi, cardiopatici, una media di cinquemila all'anno, molti dei quali sentivano di uscirne risanati[64]. Al primo incontro di De Bernardi con padre Pio fecero seguito numerosi altri, e fu direttamente dal frate di Pietrelcina che il commendatore di Genova ricevette, il 22 settembre 1953, l'abito di terziario francescano, venendo ammesso nell'ordine con il nome di fra' Pio Luca[65]. Due anni dopo, di proprio pugno il frate cappuccino scrisse al liutaio guaritore: «La Vergine Madre non ritiri mai da te il suo sguardo amorevole, ti guidi lungo il deserto della vita presente, ed un giorno ti presenti a Gesù nella patria dei Beati»[66].

Oltreché in miracoli di guarigione, padre Pio era specializzato in miracoli di conversione. Dei quali pure si avvertiva un gran bisogno nell'Italia degli anni cinquanta, poiché le elezioni politiche del 18 aprile 1948 avevano fatto perdere il pelo al lupo comunista, ma non gli avevano fatto perdere il vizio: paese di frontiera della cortina di ferro, l'Italia restava - complice il PCI di Togliatti - sotto la minaccia diretta dell'idra sovietica. Così, ogni libro d'oro dei miracoli di padre Pio comprese un capitolo sulla conversione dei comunisti. Qui le vicende si somigliavano tutte, infinite variazioni sul tema evangelico della pecorella smarrita. Miracolato poteva essere il geometra Costante Rosatelli, agit-prop di Velletri, «uomo da comizio volante e da blocchi stradali» che un bel giorno aveva visto alla finestra un frate che lo scrutava, e quel frate era padre Pio che lo aveva convocato a San Giovanni e lo aveva convinto a cambiar vita[67]. Poteva essere un sanguigno comunista di Prato, il commerciante di tessuti Giovanni Bardazzi, che la chiamata di padre Pio aveva trasformato nel più docile dei figli spirituali, sempre avanti e indietro in macchina dalla Toscana al Gargano: «ogni volta ci porta qualche antico compagno del partito», e al ritorno «due su tre […] strappano la tessera»[68]. Poteva essere Italia Betti detta la *pasionaria dell'Emilia,* un'insegnante di Bologna che aveva lasciato tutto e tutti, gli allievi del liceo Galvani, la federazione del PCI, la sede locale dell'Unione donne italiane, per abiurare il comuniSmo davanti al cappuccino con le stigmate; e pur di respirare l'aria di padre Pio si era stabilita a San Giovanni Rotondo, «lei che percorreva in motocicletta la sua regione per portare il verbo di Lenin»[69].

L'ingordigia politica degli agiografi giunse al punto di ascrivere al novero degli ammiratori di padre Pio anche Giuseppe Di Vittorio, l'uomo-simbolo del comuniSmo pugliese e del movimento operaio italiano: di più, una specie di corrispettivo laico del frate di Pietrelcina, un santo vivo della rivoluzione i cui ritratti fotografici erano andati a ruba nel Mezzogiorno fin dall'inizio degli anni venti[70]. Dopo la morte di Di Vittorio, nel 1957, non mancarono di circolare voci sul progetto coltivato dal leader sindacale di fare visita a padre Pio, salvo desistere «per pudor di partito e per non correre il rischio di essere convertito»[71]. In ogni caso - assicurarono gli agiografi - quando Di Vittorio era morto, il cappuccino aveva innalzato un'orazione anche per lui. Perché padre Pio pregava sempre, per tutti[72].

4. Il santo dei delatori.

«Per scrivere su Padre Pio ci vorrebbe un altro Padre Pio», dichiaravano i più modesti fra gli agiografi del frate con le stigmate[73]. Il gesto di tradurre la devozione privata in omaggio pubblico fu tuttavia compiuto e ricompiuto durante gli anni successivi al 1948, che

registrarono un'esplosione di scritture sulle vite e le passioni dell'altro Cristo. Forse troppe, nonostante l'atteggiamento conciliante che il Vaticano aveva assunto ormai da tempo verso il culto garganico? Di sicuro, nel luglio del '52 il Sant'Uffizio decretò l'iscrizione all'Indice dei libri proibiti di otto testi agiografici, elencandoli in diligente ordine alfabetico secondo il cognome dell'autore: Argentieri Domenico, *La prodigiosa storia di P. Pio,* Milano, Tarantola, 1951; Apollonio Donato, *Incontri con P. Pio,* Foggia, Cappetta, 1951; Fiorentini Guido Greco, *Entità meravigliosa di P. Pio,* S. Maria Capua Vetere, A. Beato, 1949; Lotti Franco, *Padre Pio da Pietrelcina,* S. Giovanni Rotondo, Abresch, 1951; Camilleri Carmelo, *Padre Pio da Pietrelcina,* Città di Castello, Società tipografica Leonardo da Vinci, 1952; Pedriali Gian Carlo, *Ho visto Padre Pio*, Foggia, Cappetta, 1948; Delfino Sessa Piera, *P. Pio da Pietrelcina,* Genova, Demos, 1950; Trabucco Carlo, *Il mondo di P. Pio,* Roma, Giacomaniello, 1952.

«L'Osservatore Romano» diede pronta notizia del decreto del Sant'Uffizio[74], ma tenne a compiere alcune precisazioni al riguardo. Gli otto titoli su padre Pio erano stati proibiti in conformità con i canoni 1383 e 1399 del codice di diritto canonico, che rendevano obbligatoria la revisione e l'approvazione ecclesiastica per «libri e opuscoli che narrano di nuove apparizioni, rivelazioni, visioni, profezie, miracoli ecc.»; poiché nessuno degli otto autori aveva ottemperato alle prescrizioni, il Sant'Uffizio si era visto obbligato a procedere nel senso di una censura. L'elenco delle opere proibite andava ritenuto d'altronde niente più che «un esempio», da estendere virtualmente alle «numerosissime pubblicazioni» consimili. Tuttavia, l'organo ufficiale della Santa Sede volle rendere chiaro che il divieto di lettura degli otto volumi non equivaleva a un giudizio critico del Sant'Uffizio sulla figura del cappuccino. «Lo stesso Padre Pio da Pietrelcina ha detto diverse volte che si scrivono ed asseriscono di lui cose, anche meravigliose, che non corrispondono al vero», ebbe scrupolo di precisare l'«Osservatore Romano»: come alludendo a un'intesa piena e totale fra le gerarchie vaticane e il fraticello del Gargano[75].



Per la personalità dell'autore se non per il contenuto, che riproduceva tali e quali gli stereotipi agiografici, il più notevole fra gli otto libri proibiti era il *Padre Pio* di Carmelo Camilleri. *Nella vita, nel mistero, nel prodigio* recitava il sottotitolo del volume, scritto dall'ex commissario di polizia che nel lontano mese di agosto del 1923, inviato a San Giovanni Rotondo per esplorare le condizioni di un trasferimento del frate con le stigmate, aveva suggerito ai superiori di soprassedere al «trasloco», guadagnandosi nella vulgata i galloni del poliziotto miracolato da padre Pio[76]. Trent'anni dopo, Camilleri offriva dell'episodio la sua propria versione, naturalmente edificante. Egli era giunto al convento dietro incarico del capo della polizia in persona, il generale Emilio De Bono. Il «Frate prodigioso» lo aveva immediatamente riconosciuto, senza averlo mai incontrato in precedenza. Grazie al proprio fiuto di investigatore, il commissario Camilleri aveva accertato «con prove documentali irrefutabili» che i miracoli attribuiti a padre Pio erano una «inspiegabile, ma inconfutabile realtà». Rientrato a Roma, ne aveva riferito al capo della polizia, aggiungendo che qualsiasi tentativo di deportare padre Pio avrebbe comportato un «sicuro spargimento di sangue». Allora il generale De Bono, «che aveva altissimo il culto della religione e che, nel fondo del suo animo, era profondamente credente, praticante e devoto», aveva interceduto presso le autorità ecclesiastiche affinché revocassero l'ordine di trasferimento[77].

Più che per pagine come queste, il volume di Camilleri interessa lo storico perché consente di identificare un profilo sorprendentemente diffuso tra le fisionomie degli agiografi di padre Pio: quello del delatore. Più d'uno fra quanti si mobilitarono nell'Italia di De Gasperi per vantare i portenti del cappuccino stigmatizzato, era stato fiduciario della Polizia politica nell'Italia di Mussolini. Di Emanuele Brunatto abbiamo detto a sufficienza, seguendolo passo passo nelle sue attività transalpine di finto ingegnere e di agente provocatore; anche dopo che Arturo Bocchini lo aveva scaricato come un millantatore di mezza tacca, Brunatto si era intestardito nel riferire all'OVRA sui comunisti francesi e sui repubblicani spagnoli, prima di diventare un collaborazionista nella Francia occupata dai tedeschi[78]. Di altri ultradevoti con un passato da spioni, ci resta invece da dire: constatando come padre Pio sia divenuto, dopo la fine del fascismo, un bene-rifugio per coscienze che possiamo presumere tormentate.

Con i suoi trascorsi da poliziotto, il dottor Camillcri rappresentava un caso speciale di spia del regime. Siciliano d'origine, arrestato come disertore nel 1917 e amnistiato nel dopoguerra, aveva collaborato come giornalista all'«Ora» di Palermo prima di venire assunto come vicecommissario di polizia. Fra i suoi titoli di merito fascista durante i primi anni venti, di cui Camilleri avrebbe fatto l'elenco in una lettera a Mussolini del 1937, l'arresto del direttore e dei redattori del foglio comunista «L'Ordine Nuovo» nella Torino del '21, la partecipazione alla marcia su Roma (con tanto di «brevetto») nell'ottobre del '22, il pugno di ferro contro il

«sovversivismo pugliese» nel Tavoliere e nel Gargano del 1923- 1924[79]. La fine della sua breve carriera in polizia si era consumata a Milano nel ’28, entro il torbido quadro delle inchieste sull’attentato terroristico compiuto alla Fiera campionaria il 12 aprile di quell’anno[80]. Trovato impiego presso la Banca commerciale, fra il 1930 e il ’31 Camilleri aveva profittato dell’amicizia di ex colleghi della Pubblica Sicurezza per organizzare - in combutta con Vincenzo Bellavia - una rete di spionaggio parallela a quella dell’OVRA. Condannato a cinque anni di confino, era stato graziato da Mussolini nel ’32 dietro intervento del gesuita Pietro Tacchi Venturi. Dopo una mediocre stagione da venditore di sputacchiere e da piazzista di maschere antigas, il futuro agiografo di padre Pio era stato arrestato per truffa nel ’37. Nuovamente condannato al confino, aveva trascorso due anni nella colonia penale delle isole Tremiti prima che l’intercessione di padre Tacchi Venturi gli valesse un secondo provvedimento di clemenza da parte del duce[81].

Era dunque un individuo di moralità non cristallina, l’autore del *Padre Pio* che nel marzo del 1952 gli editori di Città di Castello spiegavano di avere ristampato con urgenza, «facendosi sempre più pressanti le richieste» dopo l’esaurimento «in meno di un mese» della prima tiratura[82]; ed era un uomo di dubbia attendibilità. Dal confino, Camilleri aveva rivolto a Mussolini e a Bocchini lettere di supplica traboccanti di fede littoria, dove aveva sbandierato come un fiore all’occhiello il rancore che gli testimoniavano altri inquilini delle Tremiti: specialmente i comunisti torinesi, memori del suo contributo investigativo nel provocare la crisi dell’«Ordine Nuovo»[83]. Dopo la Liberazione, Camilleri vantava - al contrario - il proprio pedigree di solerte funzionario antifascista. A sentir lui, dopo la strage alla Fiera campionaria, nella Milano del 1928, coraggiosamente egli aveva cercato di deviare le indagini dai presunti attentatori comunisti: purtroppo senza riuscire a evitare la condanna del principale imputato, Romolo Tranquilli (il fratello di Ignazio Silone), destinato a morire nelle carceri di Mussolini[84].

Negli anni cinquanta, Camilleri si dilettava con l’amarcord delle sue prodezze di poliziotto al servizio dell’ordine pubblico e del buon costume[85]. Eppure, sotto il velo della fierezza erano percepibili le tracce di stati d’animo diversi: incluso il rimorso, un senso di colpa che carica di significato la venerazione votata a padre Pio da certi uomini del regime sopravvissuti nella democrazia. «Padre Pio parla ai penitenti in nome di Dio, li studia a fondo, percepisce le loro lacune, gli strappi nella loro moralità, li scandaglia col suo sguardo profondo e sicuro, fa risaltare le loro colpe e ne eccita il rimorso», si poteva leggere nell’agiografia di Camilleri; seguiva una lunga citazione tratta dal capitolo ottavo delle *Osservazioni sulla morale cattolica*, là dove Manzoni discetta di dottrina della penitenza[86]. E chissà se il rimorso era all’origine della devozione dimostrata per padre Pio dall’informatore fascista per antonomasia, Pitigrilli, le cui soffiate del 1935 avevano condotto all’arresto del direttorio torinese di Giustizia e Libertà[87]. A Parigi, Pitigrilli si era poi legato a un collega di spionaggio - l’onnipresente Bru- natto - abbastanza per discutere con lui nientemeno che i misteri della struttura organizzativa dell’OVRA[88]. Fuggito in Argentina nel ’48 dopo le rivelazioni sul suo passato di fiduciario, già l’anno seguente l’autore di *Cocaina* e di tanti altri bestseller libertini pubblicò da Sonzogno un *Pitigrilli parla di Pitigrilli* ridondante di buoni sentimenti cattolici, che culminava nel racconto di un pellegrinaggio a San Giovanni Rotondo per partecipare alla messa del crocifisso vivo[89].

Raccontavano un pellegrinaggio automobilistico a San Giovanni - quasi un genere nella pubblicistica religiosa di quegli anni - anche gli autori di una brochure pubblicata fuori

commercio nel 1951, *Padre Pio da Pietrelcina, primo cavaliere del bene*, di Antonio Di Legge e Vincenzo Epifano: la «corsa pazza» dall'albergo di Bari ai monti del Gargano, con l'ebbrezza derivante da «un senso di leggerezza alata», e poi la «consolazione senza nome» procurata dallo spettacolo dell'estasi di padre Pio durante il banchetto eucaristico[90]. Indistinguibile nei toni dagli altri testi agiografici, questo volumetto conteneva giudizi appena più enfatici della media, come il seguente, nella parte di testo firmata da Di Legge: «Padre Pio è Colui che visibilmente perpetua Cristo in questi anni duri e tristi: è un altro Cristo»[91]. Spiegavano i due pellegrini di avere chiesto al frate di Pietrelcina protezione spirituale per l'orfanotrofio femminile da loro fondato a Caserta, esibendo le rispettive qualifiche. Di Legge si presentava come marchese di Piperno, croce d'oro lateranense, fondatore e direttore delle Opere riunite Santa Rita da Cascia; Epifano come segretario generale delle Opere medesime. E poco varrebbe la pena di aggiungere, se Antonio Di Legge non costituisse uno splendido esempio di delatore per Mussolini trasformatosi in zelatore di padre Pio.

Il sedicente marchese era nato a Piperno (oggi Priverno) nel 1902 da una famiglia di modesta condizione. Rimasto orfano del padre, un sagrestano, aveva studiato per qualche anno presso un istituto religioso di Ferentino, senza conseguire alcun diploma. «Dotato d'intelligenza, di parola facile e di modi insinuanti» - così in un rapporto redatto dai carabinieri del Lazio nel 1928 - era riuscito a impiegarsi giovanissimo presso il municipio del paese natale, servendo inoltre da segretario della Lega socialista e da corrispondente per l'«Avanti!»[92]. Dopo la scissione di Livorno era divenuto uno dei dirigenti romani del Partito comunista d'Italia, sino a che «il fatto Matteotti» (secondo l'eufemistica formula impiegata da Di Legge in una successiva sua lettera al duce) non lo aveva «nauseato». A fronte della «campagna subdola, truce, oscena che l'opposizione coalizzata conduceva contro il Regime e contro V. E.», il militante della Terza Internazionale si era messo segretamente a disposizione della Polizia politica fascista. Nell'estate del 1924, durante lo psicodramma collettivo intorno alla sorte del deputato di Rovigo, l'infiltrato Di Legge aveva fatto base a Riano Flaminio, riferendo «giornalmente» sul Partito comunista dai luoghi stessi dove il corpo di Matteotti sarebbe stato ritrovato[93].

I vertici del PCD'I avevano presto smascherato il traditore Di Legge, additandolo al ludibrio dei militanti e addebitandogli, fra l'altro, l'arresto di Paimiro Togliatti[94]. Quanto alla polizia fascista, non aveva avuto più alcun bisogno di un informatore così evidentemente 'bruciato'. Era cominciata allora per Di Legge una carriera di marginale, tutto un giro d'Italia tra espedienti e lavorucci: falsario a Velletri, cameriere a Ostia, capocantiere nel Savonese, fattorino a Trieste, disoccupato a Roma… Alla fine del '27, il futuro ultradevoto di padre Pio aveva cercato di rientrare nel ruolo dell'informatore fabbricando notizie false sul Partito comunista clandestino; scoperto dalla Questura capitolina, era stato arrestato, aveva confessato, era stato condannato a trentasei mesi di confino, quasi interamente scontati nell'isola di Lipari[95]. I primi anni trenta lo avevano visto improvvisarsi studioso di Priverno antica capitale dei Volsci nonché storico delle corporazioni antiche e moderne[96]. Consigliere della Federazione nazionale scrittori cattolici, Di Legge era entrato allora nell'orbita giornalistica di un altro ex dirigente comunista, Nicola Bombacci[97], salvo sbarcare il lunario come detective in una società di investigazioni private. Ma non aveva perso l'antica passione per il lavoro fiduciario, se è vero che il 10 ottobre 1937 - scrivendo al questore di Roma - si era candidato a vestire nuovamente i panni della spia con una lettera di impagabile candore, dove l'intero suo passato prometteva di venir buono:

Spiegherebbe volentieri dell'attività nel campo delle informazioni confidenziali, ma alle dirette dipendenze della direzione generale della P.S. Potrebbe produrre dai seguenti ambienti, dando sempre modo di controllare: ex comunisti; comunisti; ex socialisti; ex confinati politici; giornalisti Italiani ed esteri; informatori commerciali, bancari e privati non autorizzati dalla P.S.; personalità diplomatiche straniere in rapporto con ufficiali del R.E.; situazione economica e politica anche di Trieste, Genova e Savona; ingaggiatori di clandestini; commenti di giornali esteri (assoluta precedenza); falsificatori di chèque; eventuali tentativi di riorganizzazioni, ecc.[98].

Nel luglio del 1940, la Questura di Roma aveva comunicato alla Direzione generale della Pubblica Sicurezza che Di Legge era stato «radiato dal novero dei sovversivi per aver dato prova sicura di ravvedimento»: nel lessico dei tutori dell'ordine, questo equivaleva a dire ch'egli si era riguadagnato i galloni di fiduciario, probabilmente entro gli ambienti dello spionaggio fascista in Vaticano[99]. Dopo l'armistizio dell'8 settembre '43, Di Legge aveva servito l'Ufficio investigazioni romano delle Brigate nere, collaborando con fervore alla caccia ai partigiani[100].

Sarebbe irragionevole fare di un personaggio simile un campione rappresentativo dei devoti di padre Pio, la stragrande maggioranza dei quali non ebbe mai nulla a che fare né con il Partito comunista d'Italia, né con la Polizia politica del Fascio, né con le Brigate nere di Salò. Tuttavia, sarebbe inopportuno trascurare l'appuntamento che certe spie del regime mussoliniano parvero darsi dopo la guerra come vestali del culto garganico. La propaganda religiosa offrì a uomini-ex quali Camilleri, Pitigrilli, Di Legge (senza contare Brunatto) un prezioso *ubi consistam* spirituale. Non si trattava più di scommettere su vangeli inevitabilmente profani com'erano quelli della politica, né su un redentore fatalmente soggetto all'errore com'era il duce del fascismo; la buona novella del Gargano parlava la sola lingua del sacro, mentre il cappuccino con le stigmate garantiva un corto circuito straordinario fra essere e tempo, umano e sovrumano. «Il secolo ventesimo è il secolo di padre Pio»: *dixit* Dino Segre, alias Pitigrilli[101].

5. L'ospedale del taumaturgo.

San Giovanni Rotondo fu tappa obbligata nel *Viaggio in Italia* di Guido Piovene. Dopo tre anni di esplorazione in lungo e in largo della penisola a beneficio degli ascoltatori della radio, lo scrittore vicentino raggiunse il Gargano nell'aprile del 1956. Si fermò qualche ora a Monte Sant'Angelo, un pugno di chilometri da San Giovanni, presso il santuario - celeberrimo nel Medioevo - sorto là dove la tradizione cristiana voleva apparso l'arcangelo Michele. Poi, attraverso la cortina di «effervescenza magica» che circondava padre Pio «fino a nasconderlo», Piovene raggiunse il paese adottivo del frate cappuccino. E già nella hall dell'albergo il viaggiatore in Italia respirò aria da miracoli. Un diplomatico americano, ebreo convertito, raccontava come un frate misterioso gli fosse apparso venticinque anni addietro, negli Stati Uniti, persuadendolo a farsi cristiano; solo recentemente, sfogliando «una rivista illustrata», egli aveva identificato quel frate, e adesso si era precipitato in Puglia per ringraziarlo[102].

All'alba dell'indomani, Piovene sali al convento dei cappuccini per assistere alla messa di padre Pio. Sul sagrato, le prime luci del giorno gli rivelarono il drappello delle devote che da ogni angolo d'Italia si erano trasferite a San Giovanni per stare accanto all'«unico uomo vivente che, almeno nel nostro paese, abbia fama di santità». L'autore delle *Lettere di una novizia* non faticò a trovare le parole per dire la canea delle pie donne raccolte intorno all'uscio ancora chiuso della chiesa conventuale, la loro irruzione nel tempio dopo l'apertura

della porta, la frenetica occupazione dello spazio compreso tra l'altare, le prime file di sedie, il varco che padre Pio doveva percorrere uscendo dalla sagrestia: «appena appare lo aggrediscono, per toccarlo, mettersi in vista, competere nello zelo, facendolo vacillare, talvolta pestandogli i piedi piagati dalle stimmate». Quanto ai carismi dell'altro Cristo, come potevano mancare le parole al Piovene allievo dei barnabiti, che si era fatto un nome nel giornalismo illustrando i carismi del duce taumaturgo?[103]. Estatico il padre Pio della messa, rapito, ma di un rapimento travagliato, «con una specie di altalena tra l'ebbrezza e l'affanno». Nude le mani, al centro delle palme la «grande macchia rossiccia» delle stigmate. Dolente il corpo tutto durante il rito, ma più che mai nel genuflettersi - come richiesto dal messale - pesando sul piede sinistro. D'altra parte, quell'officiante era capace di momenti più distesi, addirittura gioiosi: perché oltre a rivivere il sacrificio di Cristo, padre Pio colloquiava con Lui. «La sua messa è, nel tempo stesso, tragica e confidenziale»[104].

Piovene visitò San Giovanni Rotondo alla vigilia dell'inaugurazione ufficiale della Casa Sollievo della Sofferenza, fissata per il 5 maggio del '56. Diversamente da un Orio Vergani, il cui viaggio nel mondo di padre Pio si era svolto agli esordi del cantiere ospedaliero, Piovene potè quindi misurare l'enormità dell'impatto della Casa Sollievo sull'ambiente garganico. Impressionante risultava anche soltanto il contrasto, a pochi metri di distanza, fra il convento dei cappuccini e il nosocomio-modello. Il convento era il «più povero e sgangherato» che lo scrittore vicentino avesse mai visto. Sbirciate dal corridoio, le celle apparivano identiche alle camere da letto dei più diseredati contadini del Sud; e alquanto umidi dovevano essere i muri, a giudicare dall'andatura sbilenca dei frati. Eppure padre Pio riceveva là dentro, ogni giorno, «molti milioni» di lire: i soldi delle offerte, che valevano a finanziare i marmi della Casa Sollievo e altri cantieri miliardari. Il «conventino» scompariva di fronte all'ospedale, agli edifici civili, agli alberghi in costruzione lungo il viale dei cappuccini. «Si assiste alla nascita d'una città intorno alla fama di un uomo», scrisse Piovene nel *Viaggio in Italia*[105]: non si sarebbe potuto descrivere meglio la trasformazione di San Giovanni Rotondo da misera borgata di contadini a capitale del Gargano moderno.

Quando la Casa Sollievo della Sofferenza venne inaugurata da padre Pio, alla presenza del cardinale di Bologna Giacomo Lerca- ro e di almeno ventimila fedeli, i giornali salutarono l'evento senza risparmiare su aggettivi e sostantivi. *Dove trent'annifa nonv'erano che rocce e cespugli oggi si leva la candida mole di una clinica fiabesca*, titolò un quotidiano; *Sulle aspre pendici il bianco monumento della carità*, titolò un altro; *Il maggior miracolo di Padre Pio, il Santo di San Giovanni Rotondo,* riassunse un altro ancora[106]. Difficilmente si potrebbe sostenere che queste fossero parole eccessive: come attestavano le fotografie che accompagnavano le corrispondenze giornalistiche, l'ospedale di padre Pio somigliava davvero a una cattedrale venuta su nella brughiera. Beninteso, noi sappiamo che il miracolo della Casa Sollievo non era da accreditare in tutto e per tutto alle soprannaturali virtù di un cappuccino.



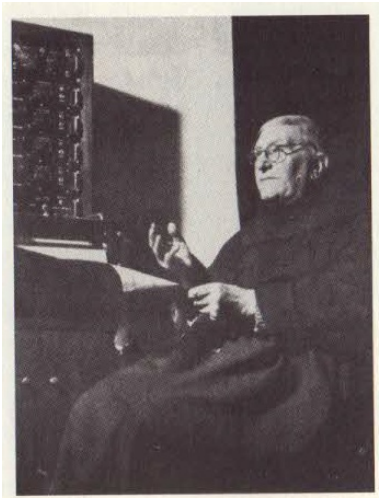
Il cantiere dell'ospedale si era nutrito non soltanto della generosità dei devoti di padre Pio, ma dei soldi francesi malamente guadagnati da Emanuele Brunatto, come pure del denaro che una *joint venture* vatican-democristiana aveva abilmente stornato dai conti delle Nazioni Unite. In ogni caso, a partire dal 1956 gli abitanti di San Giovanni Rotondo, del Gargano, della Puglia, del Mezzogiorno, poterono disporre di una struttura nosocomiale d'eccezione: centinaia di posti letto, quattro sale operatorie, una sala gessi e una sala parto, sei sale di medicazione, reparti di medicina interna, chirurgia generale, urologia, ortopedia, ostetricia e ginecologia, pediatria, servizi di radiologia, cardiologia, anestesia, un poliambulatorio di queste e di altre specialità.

Di là dal suo impatto sanitario ed economico, l'ospedale faceva epoca nella storia della vita religiosa italiana (ed europea) perché nasceva dall'iniziativa di un taumaturgo. Padre Pio non aveva scelto a caso il nome della Casa Sollievo: l'aveva intestata alla sofferenza che quotidianamente egli sopportava nelle cinque piaghe, e il cui valore metafisico lo rendeva - agli occhi dei fedeli - tanto più in grado di curare la sofferenza degli ammalati intorno a lui[107]. Senonché, tradizionalmente, i santi guaritori avevano costruito le proprie fortune in opposizione al sapere dei medici, rappresentati dalla vulgata taumaturgica come petulanti, costosi, inutili[108]. Dall'Ottocento in poi, era stata semmai la medicina cattolica che si era resa disponibile a suffragare con argomenti scientifici le guarigioni mirabili: a medicalizzare il miracolo, per esempio con il *bureau des constatations* di Lourdes, che obbediva a criteri moderni di indagine semeiotica e di valutazione statistica[109]. Con la Casa Sollievo della Sofferenza, padre Pio si assunse la responsabilità di percorrere un cammino inverso: non dalla scienza verso il miracolo, ma dal miracolo verso la scienza.

Nello spingere il frate in tale direzione, contò forse l'appartenenza all'ordine dei cappuccini, cioè all'unica obbedienza mendicante la cui regola autorizzasse i propri membri alla pratica della medicina e della farmacia[110]. La disponibilità di padre Pio nei confronti del sapere medico non gli vietava d'altronde di condividere con tanta parte dei suoi correligionari un'idea del dolore quale viatico di salvezza: come prova la corrispondenza con le figlie spirituali[111], il cappuccino di San Giovanni era il primo a pensare che nulla nobilita l'uomo più della sofferenza, in quanto favorisce la comunione con Gesù[112]. Ma rimane la nuda verità dei fatti. Un fraticello di campagna che tutti consideravano ignorante, e la cui fama di santità riposava anzitutto sopra una reputazione di guaritore, propiziò l'arrivo nel Gargano di un esercito di medici. Addirittura, si assistette al paradosso per cui padre Pio potè coronare da vivo il sogno che il più severo dei suoi detrattori non avrebbe visto realizzato che da morto. La Casa Sollievo della Sofferenza aprì i battenti con cinque anni di anticipo sulla facoltà di

Medicina dell'Università cattolica del Sacro Cuore: l'ospedale di Roma che da padre Agostino Gemelli avrebbe preso il nome, e cui il rettore francescano aveva assegnato la funzione di suggellare la riconquistata egemonia dei cattolici sulla clinica e sulla scienza italiane[113].

Padre Gemelli sarebbe mancato - ottantenne - nel 1958, dieci anni prima del frate di Pietrelcina. Non senza avere conosciuto, al tramonto della vita, la gloria del visionario vittorioso, colui che sa trasformare un sogno in realtà: poiché a cavallo della seconda guerra mondiale, l'Università cattolica di Milano si era imposta davvero come un ateneo d'avanguardia, l'officina di una classe dirigente nazionale[114]. D'altra parte, i trionfi accademici non avevano smorzato la diffidenza di padre Gemelli verso padre Pio; da vecchio, lo scienziato francescano conservò altrettanta pugnacità che da giovane nel combattere il cappuccino stigmatizzato.



In varie occasioni il rettore della Cattolica scrisse al Sant'Uffizio, richiamando l'attenzione del tribunale della fede sopra un'indebita propaganda di santità[115]. Ma all'altezza cronologica degli anni cinquanta, padre Gemelli remava ormai controcorrente nel tentativo di contenere la *vague* della devozione garganica[116]. E più che mai la sua battaglia potè dirsi perduta quando la mole della Casa Sollievo prese a ombreggiare, benefica, l'arso orizzonte di San Giovanni.

L'esistenza dell'ospedale obbligò padre Pio ad assumere nuovamente - su basi finanziarie più solide, ma anche più impegnative - un ruolo nel quale il frate si era già cimentato ai tempi grami dell'Anonima Zarlatti: quello del gestore di pacchetti azionari. Gestore, oppure proprietario? In un primo tempo, per aggirare l'ostacolo del voto di povertà cui lo vincolava la regola cappuccina, padre Pio pensò bene di riorganizzare la Società Casa Sollievo come una congregazione del terzo ordine francescano di cui egli divenne il direttore, mentre la s.p.a. in quanto persona giuridica restava proprietaria dell'ospedale. Le gerarchie ecclesiastiche non trovarono nulla da ridire su tale accomodamento, che fini tuttavia per produrre forti tensioni all'interno del microcosmo sangiovannese[117]. Così, nella primavera del 1957 padre Pio chiese direttamente al papa, Pio XII, l'autorizzazione di intestare a proprio nome «la quasi totalità delle azioni» della Società Casa Sollievo, impegnandosi a depositarle presso l'Istituto delle Opere di Religione. E il pontefice accolse immediatamente la richiesta, *de facto* dispensando il cappuccino dal voto di povertà[118]. In settembre, un'assemblea straordinaria degli azionisti della Casa Sollievo attribuì a padre Pio 199 999 azioni da mille lire su un capitale sociale di duecento milioni. Oltreché direttore, il santo guaritore diventò quindi proprietario dell'ospedale di San Giovanni Rotondo. L'assemblea degli azionisti dispose inoltre affinché tutte le azioni fossero depositate a Roma presso lo IOR: l'ente finanziario voluto da Pio XII nel '42, che si stava allora trasformando in una vera e propria banca centrale del Vaticano[119].

Pochi mesi dopo, i padri cappuccini di tutta Italia fecero notizia sui giornali per altre questioni di soldi. La Curia generalizia e le curie provinciali furono infatti sconvolte, e quasi travolte, dallo scandalo finanziario della cosiddetta «Anonima Banchieri», le cui implicazioni politiche riuscirono abbastanza gravi da provocare l'istituzione di una commissione parlamentare d'inchiesta. In pratica, la Guardia di Finanza di Imola scopri un gigantesco trafffico di denaro che un dipendente del Credito romagnolo, Giovanbattista Giuffré, aveva raccolto dalle gerarchie cappuccine di mezza Italia impegnandosi a rimborsarlo con tassi da usura, per realizzare nel frattempo opere edilizie di carattere religioso. La ragnatela finanziaria si era progressivamente allargata al mondo dei laici, i quali - fidandosi dei frati, e contando su

vertiginosi interessi - avevano consegnato al «banchiere di Dio» i loro piccoli o grandi risparmi. Invano il procuratore generale dell'ordine, padre Mauro da Grizzana, fece pressioni sulla Guardia di Finanza allo scopo di bloccare le indagini: quando le cancellerie dei tribunali registrarono le prime denunce per truffa, lo scandalo diventò pubblico e il crac fu inevitabile[120]. Neppure il convento sangiovannese di Santa Maria delle Grazie venne risparmiato dall'*affaire,* nella misura in cui il padre guardiano, fra Carmelo da Sessano, era stato ripetutamente sollecitato da Giuffré; ma dietro consiglio di padre Pio, padre Carmelo aveva saputo cavarsi d'impiccio senza troppi danni[121].

Per il frate di Pietrelcina, l'anno 1958 potè scorrere dunque con relativa tranquillità, sebbene al supplizio delle cinque piaghe si aggiungessero gli acciacchi di un uomo ormai oltre la settantina.



Senza contare le «sofferenze» che venivano a padre Pio - nella testimonianza di padre Agostino da San Marco in Lamis - dalla gestione della Casa Sollievo, oltreché dalla costruzione della «chiesa grande» che andava sorgendo «accanto alla piccola». Duro colpo per lui, anche una notizia arrivata da Castelgandolfo nel primo mattino del 9 ottobre: «Ha sentito tutto il dolore della sua anima per la morte del Papa Pio XII. Ma poi il Signore glielo ha fatto vedere nella gloria del Paradiso»[122].

NOTE al CAPITOLO NONO

1. Si veda A. RICCARBI, *Governo e «profezia» nel pontificato di Pio XII,* in in. (a cura di), *Pio XII,* Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 31-92. Sulla personalità di Pio XII, si veda il ritratto di A. TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli un uomo sul trono di Pietro,* Mondadori, Milano 2007.
2. V. PRATOLINI, *Garofani rossi per Fausto* («Il Nuovo Corriere», 5 giugno 1947), in ID., *Cronache dal Giro d'Italia (maggio-giugno 1947),* La Vita Felice, Milano 2995, pp. 68-71.
3. Si veda A. DEL FANTE. *Fatti nuovi* cit., p. 51, che cita da «Stadio» del 6 giugno 1947.
4. Si veda s. PIVATO, *Sia lodato Banali. Ideologia, cultura e miti dello sport cattolico (1936-1948),* Edizioni Lavoro, Roma 1985; D. MARCHESINI, *Coppi e Bartali,* il Mulino, Bologna 1998.
5. Si veda ID., *L'Italia del Giro d'Italia,* il Mulino, Bologna 1996, pp. 206 sgg.
6. La foto è riprodotta nel servizio giornalistico di R. DE MONTICELLI, I *prodigi di Padre Pio,* in «Epoca», 3 luglio 1955.
7. Per una perspicua ricostruzione del contesto politico-culturale, si veda p. G. ZUNINO, *La Repubblica e il suo passato* cit., pp. 705 sgg.
8. A. LINGUA, *Ho visto padre Pio da Pietrelcina: diario di tre fortunati viaggi a S. Giovanni Rotondo,* Tip. G. Mondino, Fossano s.d. (1950), pp. 5 e 28.
9. *Ibid.,* p. 3.
10. I successi di Nuvolari nella più famosa corsa italiana risalivano all'inizio degli anni trenta: si veda D. MARCHESINI, *Cuori e motori. Storia delle Mille Miglia, 1927-1957,* il Mulino, Bologna 2001, pp. 82 sgg.
11. Cit. in A. SANTINI, *Nuvolari* (1983), Rizzoli, Milano 1987, pp. 260-61 (devo l'indicazione di questo testo all'amicizia di Daniele Marchesini).
12. F. FANO, *Padre Pio nascose le stimmate nelle maniche del saio francescano,* in «Momento Sera», 28 settembre 1947.
13. Si veda D. ARGENTIERI. *La prodigiosa storia di Padre Pio* cit., p. 129.
14. Si veda *supra,* Prologo, p. 6.
15. Cit. in R. MUTINELLI (a cura di). *Ritorno di padre Rebora. Testimonianze ed inediti,* Longo, Rovereto 1991, p. 76.
16. Cit. in U. MURATORE, *Clemente Rebora. Santità soltanto compie il canto,* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.
17. Si vedano, rispettivamente, C. REBORA, *Curriculum vitae,* All'insegna del pesce d'oro, Milano 1955; ID., *Canti dell'infermità,* All'insegna del pesce d'oro, Milano 1956 (e una nuova edizione aumentata, postuma, nel 1957).
18. Cit. in U. MURATORE, *Clemente Rebora* cit., p. 346.
19. Si veda A. DEL FANTE, *Fatti nuovi* cit., pp. 175-78 e 254-58.
20. Oltreché vari testi agiografia citati altrove in queste note, si veda anche L. PATRI, *Cenni biografici su padre Pio da Pietrelcina.* Edizioni San Francesco, San Giovanni Rotondo 1951; G. V. M., *La storia di padre Pio (da Pietrelcina a S. Giovanni Rotondo),* Officine grafiche italiane, Roma 1955.
21. La cartolina pubblicitaria di Abresch era spesso inserita (o incollata) fra le pagine dei vari testi devozionali.
22. A. LINGUA, *Ho visto padre Pio* cit., pp. 15 e 28.
23. R. BARTHES, *Iconografia dell'Abbé Pierre,* in ID., *Miti d'oggi* (1957), Einaudi, Torino

1994. PP- 45-47.

24. Sulla barba come icona, si veda s. BULGARI, *Il segno della barba,* in p. MAGLI, G. MANETTI e P. VIOLI (a cura di), *Semiotica storia, teoria, interpretazione. Saggi intorno a Umberto Eco,* Bompiani, Milano 1992, pp. 425-41.
25. Si veda U. LUCAS e T. AGUANI. *Tra Miss Italia e Padre Pio. Società e fotogiomalismo dal dopoguerra ai nostri giorni,* in *L'Italia del Novecento. Le fotografie e la storia,* a cura di G. De Luna, G. D'Autilia e L. Criscenti, vol. II: *La società in posa,* Einaudi, Torino, 2006. Pp.565-66.
26. A. LINGUA, *Ho visto padre Pio* cit., p. 15.
27. Si veda J.-C. SCHMITT, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge,* Gallimard, Paris 2002, p. 133; J.-M. SALLMANN, *Naples et ses saints* cit., p. 102.
28. Cit. in D. FREEDBERG, *Il potere delle immagini. II mondo delle figure reazioni e emozioni del pubblico,* Einaudi, Torino 1993, p. 642.
29. Si veda N. N. PEREZ (a cura di), *Corpus Christi. Les representations du Christ en photographie, 1855-2002,* Marval, Paris 2002, p. 1.
30. Si veda G. DIDI-HUBERMAN, *The Index oftbe Absent Wound (Monograph of a Stain),* in «October», 1994, n. 29, p. 65. Per la stratificazione culturale profonda dell'intera questione, si veda H. BELTING, *La vera immagine di Cristo,* Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
31. C. MALAPARTE, *La pelle* (1949), Mondadori, Milano 1984, p. 292.
32. Si vedano i materiali pubblicati in E. RONCHI SUCKERT, *Malaparte,* vol. VIII: 1*948-1949. Les femmes de Sienne, Il Cristo proibito,* Ponte alle Grazie, Firenze 1994, p. 724.
33. Si veda *supra*, rispettivamente nel capitolo n, p. 57 e nel capitolo I, p. 43.
34. Cito da un documento dattiloscritto, «Ricordo della visita a Padre Pio del Dott. Giovanni Santucci», datato da Napoli, ottobre 1957, e ivi conservato in un archivio familiare privato.
35. G. TOMASELLI, *Storia di un frate (Padre Pio),* Scuola grafica salesiana, Palermo 1968, p. 80.
36. C. TRABUCCO, *Il mondo di Padre Pio* cit., p. *120* (si tratta di una raccolta di materiali in gran parte già pubblicati sul «Popolo», fra 1950 e '52).
37. *Ibid,* pp. 120-28. Si veda anche c. TRABUCCO, *L'opera sociale di padre Pio,* Giacomaniello, Roma 1954: ID., *Colloqui con padre Pio,* Edizioni Paoline, Torino 1960.
38. Sulla funzione di Vergani nel giornalismo italiano degli anni trenta, si veda G. UCATA, *Storia del «Corriere della Sera»,* Rizzoli, Milano 1976, pp. 253 sgg.
39. Si veda O. VERGANI, *La via nera. Viaggio in Etiopia da Massaua a Mogadiscio,* Treves, Milano 1938; ID., *Immagini d'Africa, 1954-1958,* Barbieri, Manduria 1997.
40. O. VERGANI, *Da trent'anni sanguinano le stimmate di Padre Pio,* in «Corriere della Sera», 9 aprile 1950.
41. ID., «Da *Milano per vedere me? Serviva di più un'Ave Maria»,* ivi, 10 aprile 1950.
42. *lbid*.
43. *Ibid*.
44. ID., Da *trent'anni sanguinano* cit. Spunti intorno a Vergani e all'epopea dei camionisti in Africa orientale in S. LUZZATTO, *La strada per Addis Abeba. Lettere di un camionista dall'Impero (1956-1941),* Paravia Scriptorium, Torino 2000, pp. 8 sgg.
45. Per il contesto culturale, si veda A. CAPPABIANCA,*Il cinema e il sacro,* Le Mani, Recco- Genova 1998, pp. 56-57.
46. L. BEDESCHI, *Carlo Campanini imparò l'umorismo da Padre Pio*, riportato in A. DEL FANTE, *Fatti nuovi* cit., pp. 178-82.

47. Si vedar. DE MAURO (a cura di), *Grande dizionario italiano dell'uso,* Utet, Torino 1999, vol. IV, p. 228.
48. Si veda s. BOESCH GAJANO, *Santità,* Interza, Roma-Bari 1999, pp. 38 sgg.
49. La rilettura più perspicua di tale stagione è quella di G. CRAINZ, *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta*, Donzelli, Roma 1996.
50. O. VERGANI, «Da Milano per vedere me?» cit.
51. Si veda A. CASELLATO, *Santi e madonne per l'Italia del boom Lettere a Gigliola Cinquetti e papà Cervi*, in corso di stampa negli atti del convegno *Scrivere agli idoli. La scrittura popolare negli anni sessanta e dintomi a partire dalle 150.000 lettere a Gigliola Cinquetti* (Museo Storico in Trento, 10-12 novembre 2005), a cura di Q. Antonelli e A. Iuso.
52. Si veda F. DF. SANTIS, *Padre Pio,* Longanesi, Milano 1966. L'autore era il vaticanista del «Corriere della Sera».
53. Si veda A. DEL FANTE, *Fatti nuovi* cit., rispettivamente pp. 17-182 e 183-342.
54. R. DE MONTICELLI, *I prodigi di Padre Pio* cit.
55. Si veda ID., *Le mille notti del critico Trentacinque anni di teatro vissuti e raccontati da uno spettatore di professione*, Bulzoni, Roma 1996-98, 4 voll.
56. Si veda S. LUZZATTO, *Il corpo del duce* cit., pp. 177-80.
57. R. DE MONTICELLI, *I prodigi di Padre Pio* cit.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*
60. Si veda AGOSTINO DA SAN MARCO IN LAMIS, *Diario* cit., pp. 171 (27 giugno 1947) sgg.
61. Secondo il racconto di P. DELFINO SESSA, *P. Pio da Pietrelcina* cit., p, 207.
62. Cit. in R. ALLEGRI, *Padre Pio. Il santo dei miracoli,* Mondadori, Milano 2002, pp. 400-401.
63. Si vedali, D'ERCOLE, *Guarisce senza saperlo,* in «Nuova Stampa Sera», 15 ottobre 1950; E. D'ER., *Anche Genova ha un «mago»,* in «Corriere Mercantile», 16 novembre 1950.
64. Si veda L. GARIBALDI, *Guarisco i malati per ordine di Padre Pio*, in «Gente», 18 gennaio 1971.
65. G. PALUMBO, *«Ho guarito il fratello dì Padre Pio»,* in «Eva Express», 5 agosto 1974.
66. Non datato, ma risalente al 1955, il santino manoscritto è conservato presso l'archivio privato della famiglia De Bernardi, a Santa Giulia di Lavagna.
67. C. TRABUCCO, *Il mondo di Padre Pio* cit., pp. 36-44.
68. R. DE MONTICELLI, *I prodigi di Padre Pio* cit.
69. C. TRABUCCO, *Il mondo di Padre Pio* cit., pp. 26 sgg.
70. Si veda D. LAJOLO, *Il volto umano di un rivoluzionario* cit., pp. 43 e 113.
71. P. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. i, p. 309.
72. *Ibid.*
73. L. PATRI, *Cenni biografici* cit., p. 6.
74. Si veda *Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii. Decretum Proscriptio Librorum,* Feria IV, die 23 iulii 1952, in «L'Osservatore Romano», 3 agosto 1952.
75. *A proposito dì un Decreto elei Sant' Offizio, ivi, 4-5 agosto 1932.*
76. Si veda *supra,* capitolo V, pp. 172-73.
77. C. CAMILLERI, *Padre Pio da Pietrelcina. Nella vita, nel mistero, nel prodigio,* con 44 illustrazioni fuori testo, Società tipografica Leonardo da Vinci, Città di Castello 1952 pp.

85-88.

78. Si veda *supra,* capitolo vili, p. 280.
79. ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff.pp., b. 180, *Camilleri Carmelo:* lettera di Camilleri a Mussolini, Roma, 22 luglio 1937.
80. Si veda M. FRANZINELLI, *I tentacoli dell'Ovra* cit., p. 81.
81. La mia ricostruzione si basa sui documenti conservati in ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff.pp., busta 180 cit.; e su ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 222, fasc. *Camilleri dr. Carmelo.*
82. «GLI EDITORI», *Introduzione alla seconda edizione,* in c. CAMILLERI, *Padre Pio* cit.
83. Si veda ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff.pp., busta 180, *Camilleri Carmelo*: lettera di Camilleri al capo della polizia, dalle isole Tremiti, 30 maggio 1939.
84. Si veda C. CAMILLERI, *Storia dell'attentato di piazza Giulio Cesare a Milano,* in «Ordine pubblico», 31 gennaio e 31 marzo 1953: le tesi del saggio di Camilleri sarebbero state riprese da N. ROSSI, *La pupilla del duce. L'Ovra,* Guanda, Parma 1956.
85. Si veda C. CAMILLERI, *Polizia in azione Incursione nel mondo che ho combattuto.* Editoriale ordine pubblico, Roma 1958.
86. C. CAMILLERI, *Padre Pio* cit., pp. 145-46.
87. Si veda E. MAGRÍ, *Un italiano vero*. *Pitigrilli* cit., pp. 164 sgg.; M. GIOVANA, *Giustizia e Libertà in Italia*. *Storia di una cospirazione antifascista,* 1929-1937, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 356 sgg.
88. ACS, MI, DGPS, DPI», ff.pp., 1927-44, busta 195, fasc. *Brunatto Emanuele*: informativa del «n. 373», Parigi, 8 febbraio 1937.
89. Si veda PITIGRILLI, *Pitigrilli parla dì Pitigrilli,* Sonzogno, Milano 1949, pp. 171-77.
90. A. DI LEGGE e V. EPIFANO, *Padre Pio da Pietrelcina, primo cavaliere del bene,* Cisca, Caserta 1951, p. io.
91. *Ibid.,* p. 12.
92. ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff.pp., busta 359, *Di Legge Antonio:* informativa della Legione territoriale dei Carabinieri Reali del Lazio, Roma, 1° febbraio 1928.
93. *Ibid,* lettera di Di Legge a Mussolini, da Lipari, 30 gennaio 1928. Sulle circostanze di ritrovamento del corpo di Matteotti, si veda G. CAPECELATRO e P. ZAINA, *La banda del Viminale,* il Saggiatore, Milano 1996, pp. 77 sgg.
94. Si veda *I traditori del Partito: Nino Di Legge,* in «Bollettino del Partito comunista d'Italia (Sezione dell'Internazionale Comunista)», aprile-maggio 1925, p. 11.
95. L'intera vicenda è ricostruibile attraverso ACS, MI, DGPS, Confinati politici, ff.pp., busta 359, *Di Legge Antonio* cit.
96. Si veda A. DI LEGGE, *La città di Privemo, antica capitale dei Volsci: cenni storici,* Scuola tipografica antoniana, Ferentino 1934; ID., *Storia delle corporazioni. Preistoria, Roma antica, alto e basso Medio evo, Rinascimento, epoca moderna, secolo del lavoro, universalità di Roma,* Giudici, elusone 1936.
97. Si veda M. FRANZINELLI, *I tentacoli dell'Ovra* cit., pp. 295-96.
98. Datata da Roma, la lettera sta in ACS, MI, DGPS, DPP, ff.pp., 1927-44, busta 155, fasc. *Bombacci Nicola.*
99. ACS, MI, CPC, busta 1794, *Di Legge Antonio:* lettera della questura di Roma alla Direzione generale della pubblica Sicurezza, x 1 luglio 1940.
100. Si veda M. CANALI, *Le spie del regime* cit., pp. 533-35.
101. Cit. in F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio. storia di una vittima* cit., vol. I, p. 615.
102. Traggo le citazioni precedenti (e le seguenti) da G. PIOVENE. *Viaggio in Italia* (1957), Baldini & Castoldi, Milano 1993, pp. 761-64.

103. Si veda S. LUZZATTO, *L'immagine del duce* cit., p. 145; oltreché S. GERBI, *Tempi di malafede. Una storia italiana tra fascismo e dopoguerra: Guido Piovene ed Eugenio Colorni,* Einaudi, Torino 1999, pp. 102 sgg.
104. G. PIOVENE. *Viaggio in Italia* cit., pp. 764-66.
105. *Ibid.,* p. 765.
106. Le riproduzioni fotografiche di questi e di altri ritagli di giornale in P. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. III, pp. 250-51.
107. Si veda C. MCKEVITT, «*To suffer and never to die»: the concept of suffering in the cult of Padre Pio da Pietrelcina* cit., in particolare pp. 57-59.
108. Si veda A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit., p. 310. Fondamentali sul tema anche G. POMATA, *La promessa di guarigione. Malati e guaritori in Antico Regime. Bologna XVI-XVIII secolo,* Laterza, Roma-Bari 1994; G. FIUME (a cura di), *Guarigioni mirabili,* numero monografico di «Quaderni storici», 2003/1, n. 112. Spunti di ordine antropologico in V. LANTERNARI, *Le terapie carismatiche. Medicina popolare e scienza moderna,* in «La ricerca folklorica», ottobre 1983 (numero monografico, *La medicina popolare in Italia),* pp. 85 sgg.
109. Seguo qui l'impeccabile dimostrazione di C. GALLINI, *Lourdes e la medicalizzazione del miracolo,* in «La ricerca folklorica», 1994, n. 29, pp. 83-94; in., *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes,* Liguori, Napoli 1998. Si veda anche l'ottimo studio di R. HARRIS, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age,* Penguin, London 1999, in particolare pp. 325 sgg.
110. Si veda J.-M. SALLMANN, *Naples et ses saints* cit., p. 375.
111. Si veda PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario,* vol. III cit.
112. Per una lettura in positivo di questa convinzione, si veda G. PASQUALE, *Padre Pio. Sperare oltre il soffrire,* Jaca Book, Milano 2003, soprattutto pp. 49 sgg.; per una lettura in negativo, si veda A. PASCALE, *Digli di smettere di baciarmi,* introduzione a C. HITCHENS, *La posizione della missionaria. Teoria e pratica di Madre Teresa,* minimum fax, Roma 1997, pp. 7-16.
113. Si vedano (con intonazioni diverse) G. COSMACINI, *Gemelli* cit., pp. 275 sgg; M. BOCCI, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia,* Morcelliana, Brescia 2003, pp. 78-79 e 612-13.
114. Si veda P. POMBENI, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938- 1948),* il Mulino, Bologna 1979; E. GALAVOTTI, *Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione, 1913-1939,* il Mulino, Bologna 2006, pp. 149-222.
115. Si veda ACDF, Santo Offizio, Dev. V. 1919, 1, *Cappuccini,* P. Pio da Pietrelcina, fasc. 1, Inventario generale 1919-56, doc. 439 (27 ottobre 1947), doc. 481 (1° ottobre 1951), ecc.
116. Per una sua polemica pubblica al riguardo, sulla «Settimana Incom» del 1952, si veda E. MALATESTA, *Aiutatemi tutti a portare la croce,* Pratiche editrice, Milano 2002, p. 203.
117. Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., pp. 377 sgg.
118. Copie anastatiche della richiesta di padre Pio e della risposta di Pio XII (datata 4 aprile 1957) in F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. III, pp. 255-259.
119. Sulle origini (lontane e vicine) dello IOR, si veda J. F. POLLARD, *L 'obolo di Pietro. Le finanze del papato moderno, 1850-1950,* Corbaccio, Milano 2006.
120. Per quanto precede, si veda M. GUARINO, *Beato impostore. Controstoria di Padre Pio,* Kaos edizioni, Milano 1999, pp. 123 sgg.
121. Si veda L. PERONI, *Padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 462 sgg.

122. Le citazioni sono tratte da AGOSTINO DA SAN MARCO IN LAMIS, *Diario* cit., pp. 220-22 (10 febbraio - 18 novembre 1958).

Capitolo decimo

L'idolo di stoppa

1. Dolcevita.

Fu una morte crudele quella di Pio XII, per la maniera in cui il corpo del papa entrò di prepotenza nella storia dei media: con l'archiatra pontificio, Riccardo Galeazzi Lisi, che vendette a un rotocalco immagini e parole dell'agonia, mentre il mondo sbigottito scopriva in diretta come quello del vicario di Cristo potesse rivelarsi - da ultimo - un corpo identico agli altri[1].

Come rassegnarsi alla morte di un papa, icona vivente di Gesù in terra? A due riprese, nel 1954 e ancora nel '58, era stato convocato in Vaticano uno dei più noti specialisti mondiali della senescenza e del «ringiovanimento», il medico svizzero Paul Niehans, che aveva applicato al corpo di Pio XII i segreti della sua «terapia cellulare»[2]: versione moderna delle specialissime cure riservate al corpo dei pontefici dagli archiatri del Medioevo, per rimediare al contrasto fra l'intrinseca fragilità dell'uomo e la sovrumana entità della *persona Christi*[3].



Dalla doppia spedizione in Vaticano il dottor Niehans aveva guadagnato una nomina all'Accademia pontificia delle Scienze, mentre il papa non ricavò dalla terapia cellulare beneficio alcuno[4]. Piuttosto, sul letto di morte Pio XII subì il contrappasso dell'attenzione ch'egli aveva sempre avuto per i media, dedicando ad essi un'enciclica, *De re cinematographica, radiophonica ac televisifica,* e coltivando studiatamente l'immagine del suo proprio carisma[5]. Ecco «come muore un papa nell'epoca del rotocalco e delle informazioni di massa», fu il bilancio che dallo scandalo Galeazzi Lisi (e dal faraonico funerale di Pio XII) trassero i laici più laici d'Italia, giornalisti e lettori raccolti intorno al «Mondo» di Mario Pannunzio[6].

All'interno della comunità ecclesiale, la svendita ai media del corpo di un papa non potè che apparire il sintomo particolare di un fenomeno generale: la crisi in cui la Chiesa versava dopo il pontificato ieratico e verticistico di Pio XII. In quale misura l'elezione al soglio pontificio del patriarca di Venezia, Angelo Roncalli, abbia rappresentato la consapevole risposta del conclave a questo stato di crisi, è questione su cui gli storici non hanno finito ancora di dibattere. Di certo, poco dopo l'ascesa al trono petrino Giovanni XXIII adottò provvedimenti destinati a scongiurare nuovi scandali nel futuro. Vietò che il cadavere del papa venisse fotografato prima di essere stato rivestito degli abiti episcopali. E ordinò che la cerimonia di sepoltura seguisse una liturgia più sobria che nel passato, attraverso la rinuncia al marchingegno che serviva a far scendere in modo teatrale il corpo del pontefice nella cripta della basilica di San Pietro. Spogliando le norme relative alle sepolture papali di drammatizzazioni e sacralizzazioni da lui avvertite come inutili, Giovanni XXIII cercò di sottrarre la morte del vicario di Cristo al destino di una 'rotocalchizzazione'[7].

Nell'Italia dei tardi anni cinquanta, però, gli intrecci tra la fede e il rotocalco, la religione e l'informazione, il sacro e lo spettacolare, erano ormai così stretti da sfidare le migliori intenzioni di un papa. Giovanni XXIII aveva un bel proibire l'ingresso dei fotoreporter nelle stanze di un pontefice appena trapassato: se non si esercitava sui ministri morti di Dio, l'arte del «paparazzo» (un neologismo di quegli anni, tratto da *La dolce vita* di Fellini) si esercitava sui vivi, dal più autorevole in rango al più gettonato dai media.



A San Giovanni Rotondo, ogni giorno o quasi padre Pio da Pietrelcina veniva bersagliato dai flash mentre a mani scoperte - le stigmate ben visibili - celebrava il sacro rito dell'eucaristia. Lo stesso papa Roncalli si trovava dal mattino alla sera sotto la luce dei riflettori: nel mirino dei fotografi, e al centro di un sistema di comunicazione che spesso era poco più di un incantato chiacchiericcio, un pettegolezzo quotidiano o ebdomadario sopra le imprese della carità e le meraviglie della santità.

Per i media, il massimo dello scoop consisteva in «rivelazioni» che riguardassero insieme le due figure di Giovanni XXIII e di padre Pio, il papa buono e il cappuccino stigmatizzato. Come le notizie «in esclusiva» che il 22 agosto 1959 permisero a un rotocalco fra i maggiori nell'Italia dell'epoca, «La Settimana Incom illustrata»[8], di intitolare il proprio servizio di copertina *Padre Pio predisse il papato a Roncalli*: con tanto di foto (in piccolo) dell'anziano fraticello, montata accanto alla foto (in grande) di una giovane, stupenda Claudia Cardinale… Nelle pagine interne, l'inviato speciale a San Giovanni Rotondo, Vittorio Lojacono, accompagnava il solito racconto della vita e dei miracoli di padre Pio con la rivelazione di un episodio «inedito», che una volta di più poneva in risalto le «straordinarie doti divinatorie del Cappuccino».



Stando a Lojacono, nel 1956 il futuro Giovanni XXIII si era recato nel Gargano per incontrare padre Pio, che puntualmente gli aveva predetto l'elezione al soglio pontificio. La visita era stata tenuta segreta fino al 4 novembre del '58, quando - «prima ancora che si aprissero le porte del Conclave» - il neo-eletto Roncalli aveva condiviso con alcuni cardinali il turbamento della «singolare profezia»; quella sera, «uno dei primi telegrammi del nuovo Pontificato fu per Padre Pio»[9]. L'episodio risultava effettivamente inedito: peccato che fosse inventato di sana pianta.

Lo scoop della «Settimana Incom» Usci in coincidenza con l'ennesimo evento prodigioso nella vita di padre Pio: ancora una guarigione mirabile, ma che questa volta ebbe lui per paziente anziché per taumaturgo. Durante l'estate del 1959, il cappuccino era stato così malato che i medici avevano disperato della sua sopravvivenza. Broncopolmonite, pleurite, cancro ai polmoni: diverse le diagnosi, ugualmente fatale la prognosi emessa dai clinici convocati a San Giovanni Rotondo[10]. Da maggio a luglio, padre Pio si era trovato nell'impossibilità di officiare la messa, e perfino di assistervi: soltanto attraverso un altoparlante collocato nella sua cella aveva potuto ascoltare le funzioni che si svolgevano nella chiesa del convento. Poi, il 5 agosto, il miracolo. Viaggiava allora per l'Italia - per lo più in elicottero - una piccola statua lignea: era la Madonna che un artista portoghese aveva scolpito nel 1921, quattro anni dopo le apparizioni della Vergine nel cielo di Fatima. Muovendosi da un capoluogo di provincia all'altro, la statua fu anche a Foggia; da li raggiunse San Giovanni, dove «una marea di popolo fremente d'entusiasmo» accolse la «Celeste Pellegrina» sul piazzale antistante il convento di Santa Maria delle Grazie[11]. Nella mente di tutti, un'unica speranza, un'idea fissa: che la Madonna di Fatima potesse salvare padre Pio.

Il miracolo arrivò proprio alla fine. Ritroviamolo nelle parole del compagno spirituale di sempre, padre Agostino da San Marco in Lamis:

> Mentre l'elicottero con la sacra statua della Madonna faceva i giri sul convento per poi partire, Padre Pio disse alla celeste Mamma col suo cuore ardente di amore: «Mammina mia, da quando sei venuta in Italia ho sofferto nell'inerzia per la malattia, ora che te ne vai, non dici nulla?…» In un momento il Padre si senti come una forza misteriosa nel suo corpo e disse ai confratelli: «Sono guarito!…»[12].

Chissà se la bella notizia proveniente dal Gargano pervenne all'orecchio di Federico Fellini, che proprio con la sequenza di una statua (di Cristo, questa) volteggiante in elicottero nei cieli di Roma si apprestava a inaugurare il suo capolavoro, *La dolce vita.* In ogni caso, l'intercessione della Madonna di Fatima per la salvezza di padre Pio vale qui a segnalare un nesso storicamente importante: quello fra l'esplosione del culto garganico come devozione di massa e il boom di apparizioni mariane nell'Italia del secondo dopoguerra. L'uno e l'altro

fenomeno partecipavano infatti di una comune pietà, di un vissuto religioso insieme carismatico e visionario[13].

Fin dall'inizio del suo itinerario mistico, lo stesso padre Pio aveva assistito più volte ad apparizioni della Vergine, al punto di stupirsi che padre Agostino non potesse dire lo stesso («Lei non la vede la Madonna?», gli aveva candidamente chiesto alla vigilia della Grande Guerra)[14]. Mai spenta, la fede mariana di padre Pio aveva brillato come una fiamma nell'Italia del 1948[15]: all'epoca d'oro delle Madonne vaganti o piangenti, altrettante armi da guerra nell'arsenale della Chiesa in lotta contro il comunismo[16]. Quanto alla piccola pattuglia di fedeli - più donne che uomini[17] - che ebbero la fortuna di vedere la Madonna nell'Italia della guerra

fredda, capitava che si dicessero in contatto con padre Pio da Pietrelcina, e che attribuissero al frate il merito dell'epifania[18]. Così, negli sfavillanti rotocalchi della Mondadori o della Rizzoli come nella minuta pubblicistica dei giornaletti parrocchiali, delle omelie memorabili, delle agiografie a buon mercato, il racconto dei miracoli di padre Pio si fuse con quello delle apparizioni mariane fino a comporre un'unica narrazione: una buona novella di presenza reale e tutela simbolica, rilanciata senza posa dall'internazionale cristiana dei veggenti[19].

2. Le ghiottonerie e le filmine.

Negli stessi giorni di agosto del 1959 in cui la statua della Madonna di Fatima restituiva la vita a padre Pio, un prelato del Sant'Uffizio consegnò a Giovanni XXIII una busta che il Vaticano aveva ottenuto dal Portogallo due anni prima, contenente la rivelazione del cosiddetto «terzo segreto» di Fatima.



Quantunque suor Lucia dos Santos - ultima sopravvissuta dei tre pastorelli cui la Vergine era apparsa nel 1917 - avesse autorizzato il pontefice a divulgare il mistero a partire dal 1960, Giovanni XXIII preferì non farne nulla[20]. Anche i successori di papa Roncalli, Paolo VI e Giovanni Paolo I, avrebbero mantenuto segreta la profezia più misteriosa nella storia del cattolicesimo moderno (un segreto del quale, peraltro, la *vox populi* sosteneva che padre Pio da Pietrelcina fosse depositario e custode)[21]. L'arcano non sarebbe stato svelato prima del pontificato di Giovanni Paolo II, il quale vi avrebbe riconosciuto l'annuncio della sua propria salvezza: l'intervento miracoloso della Madonna, a preservare la vita del papa polacco dalla mano assassina di un attentatore turco.

La rinuncia di Giovanni XXIII a rendere noto nel '60 il terzo segreto di Fatima gli venne rimproverata dai cultori più accesi del visionarismo mariano[22]. La decisione corrispondeva tuttavia alla spiritualità di Roncalli, nemico degli eccessi devozionali, sospettoso di ogni pietà visibile ed esibita anziché ruminata e interiore[23]. «Io non mi sento davvero fatto per le estasi», il patriarca di Venezia aveva confessato a se stesso nel '56. E due anni dopo, pochi mesi prima del conclave da cui sarebbe uscito papa, aveva deplorato «la bruttura degli altari per devozioni di santi e sante»: roba buona «a stuzzicare la *devozione ignorante* dei fedeli, ed a sfruttarne l'abuso ed i quattrini»[24]. Per parte sua, un altro futuro pontefice - Albino Luciani, che per trentatre giorni del 1978 sarà Giovanni Paolo I - inaugurò il 1960 con una severissima *Istruzione religiosa* pubblicata sul bollettino diocesano della città di cui era vescovo, Vittorio Veneto. Oltreché dal «"sinistreggiare" dei cattolici», veicolo «di inconscio marxismo e di conscio laicismo», monsignor Luciani mise in guardia il proprio gregge dalle «devozioni poco limpide», «quelle che tradiscono smanie esagerate del soprannaturale e dell'inconsueto». Come unico esempio, il vescovo di Vittorio Veneto additò il culto garganico:

> I fedeli hanno bisogno di pane sodo (Messa, catechismo, santi Sacramenti) che li nutra; non di cioccolatini, pasticcini e ghiottonerie che ingombrano e illudono.
>
> Tra queste ghiottonerie indigeste, il Vescovo segnala i pellegrinaggi a P. Pio con corriere organizzate. Sant'uomo, il padre; ma certi suoi fedeli hanno attorno qualcosa che pare rasenti il ridicolo e la superstizione. Resta proibito ai sacerdoti di partecipare e guidare «pellegrinaggi» a S. Giovanni Rotondo. Quanto ai «Gruppi di preghiera», il Vescovo non ne ha permesso l'erezione, quando chiesta; se qualche «Gruppo» esistesse in qualche parrocchia, si resti con un po' di diffidenza; meglio, se si lascia cadere: e non ne sorgano di nuovi[25].

All'ostilità di monsignor Luciani per i devoti di padre Pio non erano estranee motivazioni di bassa cucina pastorale. Il vescovo di Vittorio Veneto era strettamente legato al vescovo di Padova, il padre cappuccino Girolamo Bortignon, che già nel 1956 aveva vietato i gruppi di preghiera nella sua diocesi: coinvolto nello scandalo finanziario dell'«Anonima Banchieri», monsignor Bortignon era bisognoso del denaro che tanti devoti padovani inoltravano verso il

Gargano[26]. Peraltro, lo stesso ministro generale della Curia cappuccina, padre Clemente da Milwaukee, raccomandava da anni ai ministri provinciali di scoraggiare ogni pellegrinaggio a San Giovanni Rotondo, e li diffidava dal diffondere scritti e immagini di padre Pio[27]. Secondo i fedelissimi del frate di Pietrelcina, queste rinnovate misure punitive nei confronti del culto garganico non avevano altra ragione che la guerra apertasi nell'ordine cappuccino in seguito allo scandalo Giuffré. Ma in Vaticano, molti la pensavano diversamente. La libertà di manovra di cui la devozione per padre Pio aveva beneficiato sotto Pio XII pareva loro essersi tradotta in un'indigestione di eventi e di portenti, di crismi e di carismi: le «ghiottonerie che ingombrano e illudono» denunciate da Albino Luciani.

A San Giovanni Rotondo, il problema maggiore era quello del confessionale. Vecchio problema nella storia della Chiesa, fin da quando, nella Milano della Controriforma, il santo prediletto di papa Roncalli - il cardinale Carlo Borromeo - aveva promosso la diffusione dell'ingegnoso arredo come uno strumento ideale sia per favorire l'istituto della confessione auricolare, sia per fiaccare gli appetiti sessuali dei sacerdoti. Il confessionale permetteva infatti al ministro di Dio di ascoltare il penitente, ma senza vederlo e senza toccarlo: sicché quando a confessarsi era una donna, il sacerdote poteva più facilmente vincere la tentazione della *sollicitatio ad turpia,* «la grande abominatione […] di satiar il suo sfrenato e bestiai appetito con figliole spirituali»[28]. Tale era stato il successo del nuovo arredo sacro, che gli ebanisti del tardo Cinquecento e poi del Seicento avevano fatto a gara per costruire confessionali sempre più belli ed eleganti. Nondimeno, il mobile aveva scontato da subito una difficoltà inerente allo statuto stesso della confessione auricolare, che si fondava insieme sul principio del segreto e su quello della pubblicità: rigorosamente segreti i peccati rivelati dal penitente al sacerdote, rigorosamente pubblico il gesto di inginocchiarsi davanti a lui per raccontarglieli e ottenerne l'assoluzione. Da qui il problema di conciliare la necessaria riservatezza con un'altrettanto necessaria visibilità.

Già nella Milano della Controriforma si erano cercate soluzioni che garantissero a confessore e confitente di non essere uditi dagli estranei, e che pure mantenessero il rituale della penitenza aperto allo scrutinio della comunità dei credenti. Qualche parroco aveva ingiunto ai fedeli di allontanarsi dalle vicinanze del confessionale nell'attesa del loro turno; qualche altro aveva introdotto l'uso di grate divisorie abbastanza alte da impedire ai più curiosi di ascoltare il dialogo fra sacerdote e penitente, ma abbastanza basse da non impedirne la vista[29]. Il mobile in sé era tuttavia rimasto invariato, anche dopo che nel 1614 la sua adozione era stata prescritta come obbligatoria: così, il problema del confessionale aperto era stato trasmesso alla Chiesa dei secoli successivi[30]. La questione si presentava tanto più seria nel caso di confessori carismatici, talmente reputati per la loro pietà da attirare folle intere di confitenti. L'*alter Christm* del Gargano rientrava fra questi.



Alla svolta degli anni cinquanta, il brulichio di anime cristiane intorno al confessionale di padre Pio aveva spinto i cappuccini di San Giovanni Rotondo a istituire un sistema di prenotazioni: senza biglietto numerato, inutile sperare di inginocchiarsi davanti al frate con le stigmate[31]. Un'ulteriore misura d'ordine era venuta dall'assegnazione di fasce orarie secondo il sesso dei penitenti: le donne al mattino e nel primo pomeriggio, gli uomini verso sera. Ma simili contromisure non erano bastate a risolvere i problemi derivanti dal numero enorme di iscritti alla confessione. Anche perché il sistema delle prenotazioni veniva gestito da pie donne che si trovavano da anni nell'*inner circle* di padre Pio, e che approfittavano del privilegio per fare il bello e il cattivo tempo: manovrando i biglietti numerati e le liste di iscritti, dettando al cappuccino la tempistica delle confessioni. Per giunta, il carattere focoso di padre Pio lo induceva spesso a enfatizzare i propri Gesù quando apriva o chiudeva la grata del confessionale, ad alzare il tono della voce quando impartiva o negava l'assoluzione, rendendo manifesto quel che avrebbe dovuto rimanere segreto. Insom- ma, diversamente dall'immagine oleografica che ne aveva dato un Orio Vergani - il frate-contadino seduto ad ascoltare la storia dei peccati del mondo - padre Pio confessore infrangeva un po' tutte le regole sacramentali.

Nel corso del 1960, le invidie di larghi settori della Chiesa per il volume delle offerte raccolte dal culto garganico, la diffidenza di Giovanni XXIII verso interpretazioni troppo carismatiche dell'esperienza cristiana, le derive della pratica religiosa nel quotidiano *train de vie* sangiovannese combinarono i loro effetti fino a produrre una miscela esplosiva: a settantatre anni, padre Pio si trovò coinvolto in un autentico dramma, che non dovette essergli meno gravoso delle persecuzioni subite dal Sant'Uffizio tre decenni prima. Fattore scatenante della crisi fu l'iniziativa di alcuni suoi avversari - ispirati da un prelato romano, don Umberto Terenzi, e forti di una quinta colonna all'interno del convento di Santa Maria delle Grazie - di collocare apparecchi registratori nella cella e forse addirittura nel confessionale di padre Pio, per spiare i risvolti più intimi nella vita dell'altro Cristo[32]. A quanto sembra, il Sant'Uffizio non fu all'origine dell'impresa. L'assessore della Sacra Congregazione, monsignor Pietro Parente, partecipò comunque dei suoi sviluppi nel momento in cui, durante la primavera del '60, mise mano sulle bobine registrate a San Giovanni Rotondo. Ma soprattutto notevole fu l'impatto dell'intrigo sopra il pontefice in persona: papa Roncalli trasse spunto dalla vicenda per emettere su padre Pio un giudizio severissimo.

Le agende private di Giovanni XXIII rappresentano una fonte preziosa per monitorare, dall'apice di Santa Romana Chiesa, il conto alla rovescia della bomba a orologeria che scoppiò nei Palazzi Vaticani il 25 giugno 1960. In una *Nota sparsa* del 30 gennaio, papa Roncalli si interessava da presso alla cerchia delle donne intorno a padre Pio, appuntando i nomi di «tre *fedelissime*: Cleonice Morcaldi, Tina Bellone e Olga Ieci». «Talora appare una *contessa* non meglio precisata», continuava la nota nell'agenda, che sollevava interrogativi

apparentemente futili per un papa impegnato a organizzare il Concilio Vaticano II: «Contessa è un vero titolo oppure un nomignolo?»[33]. L'attenzione di Giovanni XXIII per tutto quanto riguardava le presenze femminili accanto a padre Pio («anche la Cleonice è chiamata *regina*») si spiegava con un'antica ossessione di Roncalli, il suo totale disgusto alla sola idea di un contatto fisico con le donne[34]. Ma si spiegava anche con l'effettiva promiscuità tra chierici e laici all'interno del convento garganico. Il 30 aprile del '60, il papa definiva particolarmente significativo un suo colloquio «a proposito di P. Pio» con padre Clemente da Milwaukee, il ministro generale dei cappuccini. Il 28 maggio, registrava la «visita assai cara e confidente» del vescovo di Padova, monsignor Bortignon: colui che all'interno della Chiesa figurava come il massimo detrattore di padre Pio[35].

Meno di un mese dopo, il 25 giugno, il conto alla rovescia raggiunge il numero zero. Entrato in possesso delle bobine registrate nel Gargano, l'assessore del Sant'Uffizio non può fare altro che trasmettere la bomba al Santo Padre. E papa Roncalli ne resta colpito a tal punto da evitare di descrivere nella sua agenda - privata, ma in qualche modo ufficiosa - il proprio stato d'animo, ch'egli confida a quattro foglietti rimasti inediti fino a oggi:

> Stamane da mgr. Parente, informazioni gravissime circa P.P. e quanto lo concerne a S. Giov. Rotondo. L'informatore aveva la faccia e il cuore distrutto. Con la grazia del Signore io mi sento calmo e quasi indifferente come innanzi ad una dolorosa e vastissima infatuazione religiosa il cui fenomeno preoccupante si avvia ad una soluzione provvidenziale. Mi dispiace di P.P. che ha pur un'anima da salvare, e per cui prego intensamente. L'accaduto - cioè la scoperta per mezzo di filmine, *si vera sunt quae referentur,* dei suoi rapporti intimi e scorretti con le femmine che costituiscono la sua guardia pretoriana sin qui infrangibile intorno alla sua persona - fa pensare ad un vastissimo disastro di anime, diabolicamente preparato, a discredito della S. Chiesa nel mondo, e qui in Italia specialmente. Nella calma del mio spirito, io umilmente persisto a ritenere che il Signore *faciat cum tentatione provandum,* e dall'immenso inganno verrà un insegnamento a chiarezza e a salute di molti[36].

Al là delle formule di cautela, Giovanni XXIII non dubita della verità di quanto riferito dall'assessore del Sant'Uffizio, non sospetta che le notizie sulla vita immorale di un frate malato e ultrasettantenne possano essere false: che derivino - sarà questa la spiegazione degli amici di padre Pio - dall'anormale devozione di una figlia spirituale, giunta all'estremo di millantare rapporti carnali con lui. A papa Giovanni, l'esuberanza sessuale dell'altro Cristo appare niente più che la conferma di un «disastro di anime» ch'egli aveva diagnosticato con decenni d'anticipo: all'inizio degli anni venti, quando per due volte monsignor Roncalli aveva traversato la Puglia da responsabile delle missioni di Propaganda Fide, ma aveva preferito girare alla larga da San Giovanni Rotondo. Così, nell'appunto da lui vergato il 25 giugno 1960, il papa alterna l'amarezza pastorale per la scoperta delle vergogne di padre Pio con la fierezza personale di chi aveva saputo uscirne indenne: «Motivo di tranquillità spirituale per me, e grazia e privilegio inestimabile è il sentirmi personalmente puro da questa contaminazione che da ben 40 anni circa ha intaccato centinaia di migliaia di anime istupidite e sconvolte in proporzioni inverosimili»[37].

L'indomani, Giovanni XXIII annota sul quarto e ultimo foglietto di appunti riservati: «Stamane volli vedere qui in alto il mio Segret. di Stato, il card. Tardini, e convenimmo circa il modus procedendi, con silenzio, con giustizia, e con molta carità»[38]. Dove è da leggere - fra le righe del pio gergo - l'annuncio di quanto il papa si apprestava a ordinare: una visita apostolica a San Giovanni Rotondo che valesse da religiosa profilassi, per debellare infine la «contaminazione» garganica.

3. Con i piedi per terra.

Il 14 luglio 1960, l'agenda privata di Giovanni XXIII registrò una conversazione con l'arcivescovo di Manfredonia, monsignor Andrea Cesarano. Al «diletto fratello degli anni di Istanbul» il papa aveva chiesto ragguagli sulla situazione di San Giovanni Rotondo, e l'arcivescovo gli aveva risposto in modo «ancora riguardoso per la persona di p. P.», però con dati preoccupanti circa il «movimento di superstizione» intorno al frate cappuccino, una «pietà vera e benefica per molti ingenui, ma terribilmente complicata con l'affarismo di molti altri»[39]. Così, Giovanni XXIII ebbe una ragione di più per tenere fermo quanto da lui convenuto con il Sant'Uffizio e la segreteria di Stato dopo la traumatizzante scoperta delle bobine riguardanti padre Pio[40]. Del resto, già nel mese di aprile una visita apostolica a San Giovanni Rotondo era stata richiesta al pontefice dal ministro generale dell'ordine cappuccino, padre Clemente da Milwaukee: che aveva lui pure evocato la maligna influenza dei laici sul clima spirituale sangiovannese, «un ambiente di pseudo misticismo e talvolta evidente fanatismo, molto spesso unito a un reale affarismo»[41].

La scelta del visitatore apostolico da inviare nel Gargano cadde sulla persona di monsignor Carlo Maccari, allora segretario del Vicariato di Roma[42]. Era questi un sacerdote umbro poco meno che cinquantenne, reputato di fermo carattere e di solida pietà; nel seguito della sua carriera ecclesiastica sarebbe stato dapprima vescovo di Mondovi, poi arcivescovo di Osimo e Ancona, salvo venire bersagliato per trentanni dai devoti di padre Pio come indegno fariseo, un persecutore mascherato da pacificatore[43]. Il 19 loglio monsignor Maccari venne ricevuto dal segretario del Sant'Uffizio, il cardinale Alfredo Ottaviani, e dall'assessore monsignor Parente; nel pomeriggio di quel giorno fu in udienza dal papa, che gli raccomandò di gestire la «prospettiva paurosa» della visita a San Giovanni Rotondo secondo la regola pastorale dell'*omnia videre, in charitate corrigere*[44]. Il compito minacciava di riuscire tanto più delicato per l'imminenza del cinquantesimo anniversario dell'ordinazione sacerdotale di padre Pio, che cadeva il 10 agosto di quel 1960. L'accoglienza riservata al visitatore apostolico dai chierici e dai laici di San Giovanni Rotondo fu infatti tutt'altro che entusiastica, né l'ospitalità divenne migliore durante i due mesi di permanenza di monsignor Maccari nel Gargano, dal 31 luglio al 28 settembre: lo avrebbe spiegato Maccari stesso nella sua relazione finale al Sant'Uffizio, redatta in ottobre e consegnata al cardinale Ottaviani il 5 novembre[45].

Non diversamente da monsignor Rossi, il carmelitano scalzo che per conto della Suprema aveva compiuto la visita apostolica del 1921, monsignor Maccari incontrò più volte padre Pio: i loro colloqui finirono per essere nove, tutti suggellati dal rituale del giuramento. Ma nel diario tenuto in quelle settimane, il visitatore apostolico riconobbe come tali incontri fossero presto divenuti un «vero tormento», «per lui e per me». In teoria, l'inviato dal Vaticano e il frate di Pietrelcina erano d'accordo su tutto: sulla necessità di definire lo statuto giuridico della Casa Sollievo della Sofferenza, rimasto così vago da dare luogo a molteplici abusi; sul bisogno di regolare il traffico intorno al confessionale di padre Pio, sottraendone la vigilanza all'arbitrio di tre o quattro zelatrici; sull'opportunità di mantenere a distanza giornalisti e fotografi, onde evitare una sovraesposizione mediatica del culto garganico. In pratica, monsignor Maccari e padre Pio si trovarono divisi da una barriera di reciproca diffidenza. «E ormai assodato che lui non crede a me e mi nasconde la verità: come potrei io credere alle sue affermazioni di sincerità e lealtà?», annotò Maccari dopo un mese di «estenuante ricerca della verità intorno al Padre»[46].

All'inviato del Sant'Uffizio, padre Pio non celò il proprio sospetto che le gerarchie vaticane

volessero impadronirsi della fontana di carità rappresentata dalle offerte dei fedeli: che l'accanimento contro di lui muovesse dalla cupidigia di larghi settori della Chiesa. Quanto al resto, padre Pio concedette ben poco alle istanze di monsignor Maccari, che invano si sforzava di persuaderlo del comune interesse per una regolata devozione. Le scene di fanatismo delle pie donne nella chiesa e nel parlatorio? «Mi ha chiesto ripetutamente, quasi implorato, che almeno non fosse proibito il bacio dopo la confessione». L'insistenza dei pellegrini nel vedere da vicino padre Pio, quando non disponevano di un biglietto numerato per confessarsi da lui? Naturale che l'amministrazione del Santissimo Sacramento potesse essere vissuta da alcuni come «una specie di "spettacolo"». Le campagne di stampa a supporto della *vox populi,* giornali, settimanali, libri di pietà? «Ha commentato con una certa vivacità: "I giornali e i fotografi non li ho mai potuti vedere, ma che ci posso fare io? Quanto ai libretti di pietà, ci pensino i Vescovi, che li approvano"». Un muro di gomma, padre Pio: «reticenze, restrizioni mentali, bugie: ecco le armi usate per sfuggire alle domande». «Impressione generale: penosa!», fu la conclusione affidata dal visitatore apostolico al segreto del diario[47].



Nonostante la severità del suo giudizio privato, nella relazione per il Sant'Uffizio monsignor Maccari seppe pervenire a una rappresentazione equanime della figura di padre Pio come sacerdote. Dimostrò indulgenza verso le lacune di una formazione religiosa e di una preparazione teologica fatte alla buona, nel Mezzogiorno di inizio Novecento, per la salute cagionevole del seminarista. E glissò sul ricovero di padre Pio, durante la Grande Guerra, «all'ospedale degli "autolesionisti"». Venendo al presente, Maccari descrisse una giornata del frate tra altare e confessionale riconoscendola faticosa per un uomo di quell'età, sebbene lungi dall'essere prodigiosa. Giudicò irreprensibile la celebrazione quotidiana della messa. E trasse un bilancio positivo del ministero penitenziale di padre Pio, che pure non andava esente da critiche formali (la mancanza della tendina al confessionale, lo strapotere delle pie donne nella gestione dei tempi e degli spazi). «Coloro che parlano con ammirazione e commossa riconoscenza della pace e della gioia trovate nella confessione con Padre Pio, sono moltissimi», scrisse Maccari al Sant'Uffizio: non soltanto beghine o umili popolane, anche donne della media o dell'alta borghesia, e poi vescovi e sacerdoti, professionisti e industriali. Ma il visitatore apostolico respinse lo stereotipo devoto di un padre Pio ascetico, troppo assorbito dal dialogo con l'ultraterreno per curarsi di terrene vanità. «Innumerevoli fili, visibili e no, lo tengono in vivo contatto con l'esterno»; «il celebre Cappuccino vive nel mondo d'oggi, soprattutto nel suo mondo, e ci vive coi piedi per terra». La vita di padre Pio si fondava anzi su un eccesso di «contaminazioni tra il sacro e il troppo umano»[48].

Il rapporto di monsignor Maccari al Sant'Uffizio indugiava sulla routine sangiovannese, ordinaria e straordinaria al tempo stesso. In particolare, conteneva un ritratto delle tre donne che componevano la cupola della devozione locale: al vertice Cleonice Morcaldi, un gradino più sotto Tina Bellone e Caterina Telfner. La prima, maestra in pensione, era «intelligente e scaltrissima». Di dubbia avvenenza («statura leggermente sotto la media, appesantita dagli anni e da qualche acciacco, con una smorfia alla bocca derivante da paralisi»), Cleonice aveva un eloquio facile e chiaro, ed era capace di discorrere di cose spirituali quasi fosse una badessa. Esercitava un controllo diretto sul flusso di denaro che si muoveva avanti e indietro dal convento dei cappuccini alla Casa Sollievo della Sofferenza, e non disdegnava l'omaggio di quanti mostravano di credere che lei stessa fosse dotata di speciali carismi. Secondo la denuncia di Elvira Serritelli - che si autoaccusò presso Maccari di essere stata l'amante di padre Pio dal 1922 al 1930 - era Cleonice che l'aveva rimpiazzata dal '30 in poi, senza più perdere i favori carnali dell'*alter Christus*[49].

Tina Bellone era la più giovane delle tre fedelissime. Nubile e benestante, aveva preso casa a ridosso del convento per essere più vicina alla chiesa, dove andava e veniva «con la violenza cieca dell'isterica». Per il visitatore apostolico, era il «tipo classico della squilibrata». Più pittoresca la figura della contessa Telfner, una donna sulla quarantina che

doveva il titolo gentilizio a un nobile di Perugia che aveva accettato di sposarla dopo averla sedotta come cameriera. Entrambi si erano poi trasferiti a San Giovanni Rotondo, dove il conte svolgeva le funzioni di amministratore unico della società immobiliare annessa alla Casa Sollievo. Monsignor Maccari aveva incontrato tre volte la contessa, ricavandone un'impressione «pietosa». Slanciata nel fisico, fresca nel colorito, Caterina Telfner si univa a Tina Bellone e Cleonice Morcaldi per saitare addosso a padre Pio alla fine di ogni messa, baciandolo «sul petto, sulle braccia», «carezzandolo, palpandolo». E il cappuccino le lasciava fare, spingendo il maresciallo dei carabinieri di stanza a San Giovanni a commentare con il visitatore apostolico: «se non fosse lui e non fosse vecchio, direi che è innamorato!» Più sottile l'interpretazione di padre Pellegrino da Sant'Elia a Pianisi, uno dei frati, interrogato da Maccari: le effusioni non avevano nulla di sessuale, riflettevano piuttosto la «coscienza falsata» di padre Pio, che le tre donne avevano persuaso di meritare altrettanta venerazione del Crocifisso[50].

Monsignor Maccari sospese il giudizio intorno al carattere più o meno carnale del rapporto di padre Pio con le donne predilette: lasciò intendere di considerare inattendibile l'autoaccusa di Elvira Serritelli, ma non escluse la possibilità che il frate avesse ceduto alle tentazioni con Cleonice Morcaldi. In ogni caso, quanto più premeva al visitatore apostolico era richiamare l'attenzione del Sant'Uffizio sulla natura globale del fenomeno padre Pio. Il «fanatismo» non esauriva la propria carica *in loco,* si irradiava dovunque vi erano figli spirituali del cappuccino, sempre più dava luogo a «fermenti di idolatria e forse anche di eresia». Veicolata dai foglietti a stampa nelle mani dei pellegrini, dai santini effigiati con la foto del «primo sacerdote stigmatizzato», dagli strilli di copertina dei rotocalchi, addirittura dall'incisione di dischi che riproducevano «la vera voce di Padre Pio da Pietrelcina», la propaganda del culto garganico aveva assunto il carattere di un'«industria», che reclamizzava il prodotto - il miracolo - secondo «concezioni religiose oscillanti tra la superstizione e la magia». Intanto, per il tramite di accuse continuamente rinnovate contro le gerarchie ecclesiastiche e perfino contro il Sommo Pontefice, i gruppi di preghiera convergevano nell'annuncio profetico di una missione eccezionale e misteriosa che il Signore aveva affidato a padre Pio[51].

E padre Pio stesso, in tutto ciò? «Ecco un altro lato sconcertante nella figura di questo religioso». Il frate aveva un bel fingersi estraneo all'agitarsi di tanti pensieri e di tante passioni intorno a lui, in realtà non era per nulla alieno dalla «macchina […] mastodontica» della propaganda. Una sua azione decisa avrebbe frenato lo zelo dei seguaci, eppure il cappuccino di San Giovanni si era sempre guardato dall'intraprenderla. Vi era qualcosa in lui di irriducibilmente ambiguo, che sfuggiva all'esame di frasi e Gesù, confidenze e silenzi. Come escludere che padre Pio in persona fosse l'ispiratore materiale oltreché spirituale di un'«organizzazione così vasta e pericolosa»? Forse, proprio a lui faceva capo la «vastissima rete che, in buona o meno buona fede, prepara psicologicamente l'avverarsi di fatti "straordinari" (difficilmente dimostrabili), di "conversioni" (che, grazie a Dio, ci sono attorno a ogni sacerdote zelante), di fama di "santità", ecc. ecc.»[52].

Non ci si stanca di citare la relazione al Sant'Uffizio di monsignor Maccari, per il buon motivo che le parole del visitatore apostolico, giunto a San Giovanni Rotondo al crepuscolo della parabola esistenziale di padre Pio, somigliano a quelle che lo storico stesso sarebbe tentato di scegliere, giunto al termine della sua ricognizione intorno alla vicenda terrena dell'altro Cristo. Parole che spiegano quanto vi è da spiegare, ma anche parole che rinunciano a spiegare, che si arrendono all'ineffabile; poiché intere biblioteche di storia non daranno mai pienamente conto del *quid* che rende alcuni individui - chierici o laici - più carismatici di altri, si tratti di Lutero o di Garibaldi, di Hitler o di padre Pio. Nelle parole di Maccari:

Perché un uomo non eccezionale per le sue qualità naturali e tutt'altro che esente da ombre e difetti, è riuscito a crearsi una popolarità che ha pochi riscontri nella storia religiosa dei nostri tempi? Come si spiega il fascino irresistibile che esercita questo religioso dall'aria stanca, dai modi rozzi, dalla voce sgradevole? Come dare una ragione adeguata al crescente fanatismo per la sua persona, alla cieca fiducia di umili e di grandi nei suoi poteri considerati quasi sovrumani?[51].

La ricerca di spiegazioni riusciva tanto più tormentosa a monsignor Maccari, in quanto ai dubbi dell'uomo d'intelletto si aggiungevano i dubbi dell'uomo di fede. Se padre Pio non viveva interamente la vita di santità che gli veniva attribuita dalla moltitudine dei devoti, perché «l'amorevole provvidenza di Dio» permetteva «tanto inganno»? E perché concedeva a uno «strumento così manchevole» di compiere una «così vasta e lunga opera di bene»? Quest'ultima era una realtà inconfutabile: da decenni in qua, padre Pio rappresentava in Italia e nel mondo un formidabile «strumento di misericordia, di perdono, di pace». Ma perché il Signore aveva affidato un bene così grande a una persona così piccola?[54].

L'inviato del Vaticano a San Giovanni Rotondo concluse la propria relazione indicando al Sant'Uffizio una serie di misure pratiche: ennesimo tentativo da parte della Chiesa di risolvere il problema padre Pio. Monsignor Maccari raccomandò di procedere al graduale ricambio dei frati nel convento di Santa Maria delle Grazie, e di nominare il padre guardiano, in futuro, scegliendolo sempre da un'altra provincia. Sollecitò la definizione di uno statuto giuridico per la Casa Sollievo della Sofferenza, proponendo di distinguere più nettamente il ruolo dei cappuccini da quello dei medici, l'assistenza religiosa dall'assistenza sanitaria. Suggerì maggiore prudenza nella concessione degli *imprimatur* diocesani a libri di pietà riguardanti padre Pio. Consigliò di posticipare di qualche ora la sua messa mattutina. Infine, propose di vietare alle fedelissime di confessarsi più di una volta al mese[55]. Di lì a poco - nel dicembre del 1960 - il Sant'Uffizio si impegnò ad applicare le raccomandazioni di Maccari, traendo dall'insieme della missione un bilancio poco intonato alla fama di santità del frate di Pietrelcina: «La Visita ha confermato certi dubbi penosi sullo spirito e la condotta del Padre Pio, specialmente per quanto riguarda l'obbedienza alle regole monastiche, il suo sistema ascetico, la riservatezza nei rapporti con le donne»[56].

Il 19 settembre, alla fine dell'ultimo suo colloquio con padre Pio, monsignor Maccari aveva immaginato qualcosa di particolare per riscattare le impressioni negative che pur si potevano avere, da Roma, del cappuccino di San Giovanni:

Prima di accomiatarmi, accompagnandolo verso il refettorio, gli ho detto: «Perché non scrive una lettera filiale al Santo Padre, rinnovando a Lui i sentimenti della Sua obbedienza assoluta e del Suo amore devoto?»

Mi ha risposto: «Non so scrivere… mi trema la mano…» Siccome insistevo, ha soggiunto: «Per carità, monsignore, non insista… sennò mi mette in agitazione e non riesco a fare più niente… Io scrivere al Papa… non sono capace…»[57].

Da parte sua, il papa non si era mai sognato di scrivere a padre Pio. Un anno prima, dopo lo scoop della «Settimana Incom», Giovanni XXIII aveva chiesto al proprio segretario di precisare all'arcivescovo di Manfredonia, monsignor Cesarano, che quanto riferito dal rotocalco - *Padre Pio predisse il papato a Roncalli* - era *«tutto inventato»*: «Io non ebbi mai alcun rapporto con lui, né mai lo vidi, o gli scrissi, né mai mi passò per la mente di inviargli benedizioni; né alcuno mi richiese direttamente o indirettamente di ciò, né prima, né dopo il Conclave, né mai»[58]. Gli sviluppi recenti avevano ulteriormente rafforzato la diffidenza di Giovanni XXIII verso il cappuccino con le stigmate, anche se la memoria tradiva Roncalli quand'egli insisteva sul «mai», dimentico delle proprie frequentazioni parigine con Emanuele Brunatto. Fatto sta che il 9 settembre 1960, dopo avere ricevuto monsignor Maccari in udienza

a Castelgandolfo, il papa aveva tratto un privato, impietoso bilancio della visita apostolica che si avviava a conclusione: «Purtroppo laggiù il p. p. si rivela un *idolo di stoppa*»[59].

Ove si consideri che la stoppa riveste da secoli, nel cerimoniale pontificio, il significato di simbolo della transitorietà umana e della caducità di ogni gloria terrena[60], tanto più sarà dato di misurare la severità della metafora applicata a padre Pio da Giovanni XXIII.

4. Uno pseudocristo.

Mentre ancora il Sant'Uffizio andava ponderando la relazione finale di monsignor Maccari, l'arcivescovo di Manfredonia scrisse al segretario del papa, monsignor Loris Capovilla, per felicitarsi della «santa ispirazione» di una visita apostolica a San Giovanni Rotondo. Secondo monsignor Cesarano, l'inviato della Suprema Congregazione si era mosso con il massimo di saggezza possibile; e i risultati già si vedevano, a dispetto delle proteste dei «soliti truffatori, speculatori e sfruttatori dei poveri fedeli illusi». Finalmente i forestieri potevano accedere al confessionale di padre Pio senza soggiacere ai capricci delle pie donne. Le risse erano terminate in chiesa come nel convento, e le diverse pratiche di culto promettevano ormai di rientrare nei confini di una regolata devozione. Peraltro - ammoni l'arcivescovo di Manfredonia - la lobby dei fanatici non appariva sconfitta del tutto. Da un lato, sul posto, essa alimentava la vecchia leggenda del frate perseguitato da Roma, «col solito ritornello per sobillare il popolo: "portano via P. Pio!"». Dall'altro lato, muoveva le proprie leve lontano da San Giovanni Rotondo: «una vera associazione a delinquere che sbraita ancora, non più con reazione aperta, ma con mezzi subdoli, seminando zizzania e propalando fandonie»[61].

Noi sappiamo che se mai vi era stato un capo di tale associazione a delinquere, questo aveva risposto (salvo l'uso di pseudonimi) al nome Emanuele e al cognome Brunatto. E guarda caso, l'inossidabile personaggio non tardò a manifestarsi all'indomani della visita apostolica di monsignor Maccari. Lo fece con una lettera alla segreteria di Stato vaticana, spedita da Parigi e datata 29 ottobre 1960: in cinque pagine, un condensato della sua fede nella santità di padre Pio, della sua determinazione nel promuoverne le opere, del suo metodo per raggiungere lo scopo. La lettera di Brunatto si apriva con il ricordo del lauto bonifico che il *brasseur d'affaires* aveva compiuto nel 1941 - dalla Francia dell'occupazione nazista - per propiziare la nascita di un ospedale di padre Pio: tre milioni e mezzo di franchi dell'epoca, equivalenti a trecento milioni di lire in valuta del '60. Quella prima donazione e tutte le successive, dovute alla generosità di innumerevoli devoti, erano «*offerte riparatrici, sacre, inalienabili, rimesse al giudizio esclusivo di Padre Pio*». Sicché Brunatto considerava il progetto vaticano di sottrarre l'amministrazione della Casa Sollievo ai fiduciari del frate cappuccino come un mostro morale e legale partorito dalla fantasia di Maccari, «minus-habens che ha preteso di parlare a nome del Sovrano Pontefice». Badasse la segreteria di Stato a evitare che l'espropriazione avesse luogo! Altrimenti, Brunatto teneva in serbo le «bozze di un libro» dove «la Missione storica di padre Pio nei rapporti con la Chiesa cattolica» era dimostrata sulla base di una «documentazione irrefutabile ed unica al mondo», che rischiava tuttavia di dispiacere alla Santa Sede[62].

La chiusa della lettera di Brunatto - per una volta si firmava con il proprio nome, preceduto dalla formula *In immaculata conceptione* - era degna del corsaro che da decenni agitava bozze tipografiche come fossero una santabarbara sul bastimento di una Chiesa alla deriva: «Non minaccio nessuno, ma sono pronto e deciso - e tutti i miei amici sono pronti e decisi - a far saltare questa cabala diabolica che dura da un terzo di secolo, se si tocca alla libertà di

Padre Pio o se viene apportata la minima modificazione alle strutture della sua Opera»[63]. Né Brunatto avrebbe cambiato registro durante i pochi anni che gli rimanevano da vivere, girovagando da una metropoli all'altra d'Europa, Parigi o Roma, Londra o Ginevra, ogni volta per montare un nuovo scandalo intorno all'accanimento del Vaticano contro padre Pio da Pietrelcina (e trovando il Vaticano sempre disponibile a intavolare trattative segrete)[64]. Infine, l'apostolo precederà nella tomba il profeta dal quale sentiva di avere ricevuto tutto, e al quale riteneva di avere restituito tanto: morirà un mattino romano del febbraio 1965, in circostanze che gli agiografi di padre Pio non mancheranno di giudicare misteriose, alludendo alla possibilità ch'egli sia stato avvelenato[65].

Di là dalle manovre ricattatorie di Brunatto, furono le campagne di stampa lo strumento principale con cui i fedelissimi di padre Pio vollero minimizzare gli effetti della visita apostolica di monsignor Maccari. Grazie all'orientamento 'innocentista' del mondo cattolico e del sistema mediático, non riuscì difficile far passare il messaggio di un frate perseguitato da schegge impazzite del potere vaticano. *Padre Pio tradito* si intitolò per esempio un'«inchiesta» del settimanale di punta della Mondadori, «Epoca»: dove un giornalista di buon livello, Libero Montesi, abbracciava tale e quale la versione dei fatti diffusa dagli zeloti di San Giovanni Rotondo, descrivendo un padre Pio «prigioniero nel suo convento» e un monsignor Maccari che aveva «fatto mettere le cancellate»[66]. Lo sforzo condotto dalla Chiesa di Giovanni XXIII - il tentativo di regolamentare la devozione garganica - venne presentato dai media come un indebito freno allo spontaneo sviluppo della religiosità popolare.



Grande fu la curiosità dimostrata dall'opinione pubblica per l'*affaire* dei microfoni nel convento di padre Pio, ma anche - in generale - per quello che poteva sembrare un braccio di ferro tra il papa buono e il cappuccino stigmatizzato. Nell'autunno del 1960, i direttori dei maggiori quotidiani e settimanali non esitarono a mobilitare gli *enfants terribles* del reportage nell'Italia del «miracolo»: Bernardo Valli sul «Giorno», Indro Montanelli sul «Corriere della Sera», Gigi Ghirotti sulla «Stampa», Andrea Barbato sull'«Espresso»[67]. Tuttavia, non furono gli interventi dell'uno o dell'altro giornalista di rango a cancellare ogni sentore di zolfo dalla buona novella del Gargano; non furono le grandi firme a trasformare la narrazione agiografica dei prodigi di padre Pio in un discorso talmente suggestivo e diffuso da riuscire insieme edificante e naturale, rassicurante e banale, alle orecchie degli italiani che erano pronti ad ascoltarlo. La costruzione del personaggio di padre Pio come eroe dell'età di Giovanni XXIII era incominciata ben prima del '60, sarebbe continuata ben dopo, e va ascritta al merito di alcuni giornalisti di second'ordine.

Mino Caudana sul quotidiano «Il Tempo» di Roma, Luciano Cirri sul settimanale «Il Borghese», Francobaldo Chiocci ancora sul «Tempo» condussero interminabili campagne in favore del santo vivo del Gargano, denunciando i suoi detrattori come nemici della vera Chiesa[68]. Largamente fondati sul materiale sia miracolistico, sia scandalistico raccolto per decenni da Emanuele Brunatto, i loro servizi valsero da repertorio di *exempla* per la vulgata da rotocalco, prima di trasformarsi in libri fondativi del nuovo canone agiografico[69]. A loro volta, tali libri avrebbero offerto la base documentaria (se così si può dire) a un'ulteriore generazione di reporter, abbastanza giovani per convertire le articolesse pubblicate su «Oggi» o su «Gente» degli anni settanta e ottanta in volumoni Mondadori o Piemme degli anni novanta e del Duemila: quando le opere di un Renzo Allegri o di un Enrico Malatesta, presentate alla credulità dei lettori come biografie «definitive» del «santo dei miracoli», avrebbero trionfalmente asceso le classifiche nazionali dei bestseller[70].

È tipico del genere agiografico fondarsi sulla ripresa dei testi originari, le *Vite* o le *Passioni* di un santo che la generazione dei contemporanei trasmette all'attenzione dei posteri: i quali ultimi si limitano spesso a riscrivere i primi testi, spacciando per storia della santità quella che nei fatti è la sua memoria[71]. Non vi è dunque motivo di stupirsi, se le cosiddette biografie di padre Pio da Pietrelcina sono semplicemente centoni delle testimonianze sul santo vivo e i suoi miracoli che la devozione garganica ha prodotto dal 1918 in avanti. Piuttosto, merita di rilevare il terreno di coltura delle sedicenti inchieste su padre Pio che sfociarono nel canone agiografico degli anni sessanta: la redazione del «Tempo» di Renato Angiolillo, l'interprete giornalisticamente più sottile di un vento del Sud che fin dalla Liberazione aveva soffiato contro il vento del Nord antifascista e resistenziale; la redazione del «Borghese» che Mario

Tedeschi (un ex della Decima Mas) aveva ereditato dalla protesta antidemocratica di Leo Longanesi[72]. Riuniti, tali ambienti corrispondevano all'epicentro culturale di una destra variamente papalina, monarchica, neofascista, che provava a riaggiornare sotto la mal sopportata Repubblica italiana il patrimonio spirituale del clerico-fascismo[73].

Quanto alle figure di giornalisti che più tenacemente si dedicarono all'opera di canonizzazione mediatica di padre Pio, erano gli stessi che confezionavano allora il nostalgico feuilleton di Mussolini buonanima, della povera Claretta, dell'indomita Rachele[74]. Oltreché incensando il cappuccino con le stigmate, Mino Caudana faceva colpo sui lettori del «Tempo» attraverso racconti a puntate come *Il figlio del fabbro,* evangelica narrazione della vita, della morte e dei miracoli del redentore di Predappio[75]. Già militante del Movimento sociale italiano, Francobaldo Chiocci raccoglieva con zelo la paccottiglia aneddotica che avrebbe finito col fare di lui - oltreché l'ammirato biografo di Brunatto - l'autore di uno zuccheroso *Donna Rachele*[76]. Luciano Cirri fondava a Roma il Bagaglino: qualcosa di più che un mitico cabaret, il ritrovo serale di una destra anarchica e satirica, sboccata e popolare[77]. Padrepiologo di complemento era Giorgio Pisano, il giornalista e militante missino che più di chiunque altro avrebbe contribuito alla battaglia per il riconoscimento della legittimità politica e morale della Repubblica di Salò[78]. E sul quotidiano del MSI, «Il Secolo d'Italia», capitava di leggere in calce ai servizi su padre Pio la firma di Giorgio Berlutti: l'ex tipografo viterbese che era sembrato eclissarsi alla soglia degli anni trenta, travolto dai libri contabili della fallita sua Libreria del Littorio, ma che durante la seconda guerra mondiale era tornato a manifestarsi alternando titoli quali *Noi crediamo nel Duce* e *Ritorno all'amore sulle orme di Gesù*[79].

Non deve sorprendere la coesistenza del duce e del santo, di Mussolini e di padre Pio, nel discorso reazionario degli anni sessanta. Contribuiscono a spiegarla, per l'appunto, motivi ideologici e itinerari personali: l'eredità politica trasmessa dal clerico-fascismo del Ventennio al postfascismo della Repubblica, l'identità biografica di uomini che prima di sfondare come giornalisti avevano vivacchiato come neofascisti. Tuttavia, la coesistenza del duce e del santo va spiegata guardando non solo al versante dell'offerta culturale, ma a quello della domanda sociale. L'Italia degli anni sessanta conosceva un processo parallelo di secolarizzazione della società e di sacralizzazione del mondano, rispetto al quale la nostalgia per Mussolini poteva integrarsi perfettamente con la passione per padre Pio. Nella vertigine di un paese sospeso tra arcaismo e modernità, due divi del Novecento - il duce morto e il santo vivo - rispondevano a una richiesta ancora forte di crismi e di carismi. Soprattutto, corrispondevano a un bisogno non spento di miracoli.



Toccò a un prete che era stato fascista, ma *in partibus infidelium*[80], e che era stato devoto del cappuccino con le stigmate, ma quasi vergognandosene[81], toccò a don Giuseppe De Luca di assumersi l'onere di una durissima requisitoria sulla (in)cultura del miracolo che stava dietro al fenomeno padre Pio[82]; e toccò a lui di pubblicarla nella rubrica settimanale che Giovanni XXIII gli aveva chiesto di curare per il quotidiano della Santa Sede, «L'Osservatore Romano»[83]. La requisitoria incominciava con l'evocazione della Lucania di inizio secolo in cui De Luca era cresciuto, dove i venditori ambulanti smerciavano ogni sorta di inutile ben di Dio, e continuava con la descrizione dell'Italia contemporanea, dove una schiera di «ciurmatori, fatucchieri [*sic*], maghi, stregoni, spiritisti, e altri Dulcamara alla stessa stregua e della stessa genia» vendeva non solo improbabili aggeggi o minuta chincaglieria, ma nientemeno che miracoli: compresi i miracoli di guarigione, che una propaganda falsamente cristiana presentava come il nocciolo stesso della religione.

Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae, scrisse don De Luca citando dal Vangelo secondo Matteo[84]. E a pochi lettori dovette sfuggire che il primo degli pseudocristi rischiava di essere - nella polemica del prete lucano - il facitor di miracoli di San Giovanni Rotondo.

5. L'ultimo spettacolo.

L'importanza di padre Pio nella storia religiosa del Novecento è attestata dal mutare delle sue fortune a ogni morte di papa. Dal 1918 al '68, durante il mezzo secolo in cui il corpo del cappuccino fu segnato dalle cinque piaghe, ciascun pontefice di Santa Romana Chiesa volle imprimere su padre Pio - direttamente o indirettamente - il proprio sigillo. Benedetto XV si mostrò scettico verso la figura del santo allo stato nascente, permettendo che il Sant'Uffizio procedesse da subito contro di lui. Pio XI fu più diffidente ancora: sotto il suo pontificato, la severità del Vaticano nei confronti di padre Pio arrivò quasi al punto di azzerarne le facoltà sacerdotali. Pio XII, al contrario, consentì il dispiegarsi pieno e indisturbato del culto garganico. Giovanni XXIII fece macchina indietro, autorizzando pesanti misure di contenimento della devozione.

Paolo VI fu l'ultimo papa nella vita terrena di padre Pio, e neppure lui mancò di lasciarvi un segno. Da sostituto della segreteria di Stato, monsignor Montini aveva avuto un ruolo rilevante nel propiziare, all'indomani della seconda guerra mondiale, il finanziamento dell'UNRRA che aveva reso possibile la costruzione della Casa Sollievo della Sofferenza[85]. Asceso al soglio pontificio dopo la scomparsa di papa Roncalli, nel giugno del 1963, Paolo VI non perse tempo prima di manifestare nuovamente la propria benevolenza nei confronti di padre Pio. Nel

febbraio del ’64, i vertici del Sant’Uffizio comunicarono alla provincia cappuccina di Foggia come fosse volontà del Santo Padre che il frate di Pietrelcina svolgesse il suo ministero «in piena libertà». Poche settimane dopo, a San Giovanni Rotondo, venne tolta la clausura nella sacrestia della chiesa conventuale, affinché padre Pio potesse intrattenersi senza ostacoli con le donne che desideravano parlargli. Un anno più tardi, il cardinale Ottaviani trasmise alla provincia una nuova disposizione di Paolo VI, intesa a solennizzare il settantasettesimo compleanno di padre Pio: il cappuccino aveva ormai facoltà di comportarsi «come se non fosse tenuto al voto di obbedienza»[86]. Insomma, papa Montini fece tutto quanto era in suo potere per rendere serena la tarda vita dell’*alter Christus*.

Al resto pensò la Provvidenza. Secondo la testimonianza di alcuni devoti, durante l’estate del 1968 le piaghe eristiche sulle mani di padre Pio presero a cicatrizzarsi. E il 20 settembre di quell’anno, alla messa officiata nel cinquantesimo anniversario dell’apparizione delle stigmate, i più occhiuti tra gli astanti ebbero modo di notare - scrutando le mani nude del frate ormai moribondo - la scomparsa delle stigmate stesse[87]. La cristomimesi era dunque compiuta sino in fondo, il crocifisso vivo si apprestava a morire e poi a risorgere come corpo glorioso? Di sicuro, in una relazione inoltrata ai superiori due mesi dopo la morte di padre Pio, il guardiano del convento sangiovannese, padre Carmelo da San Giovanni in Galdo, testimoniò che sul cadavere le ferite si presentavano «completamente rimarginate e senza alcuna cicatrice». Un ultimo regalo del Signore, per risparmiare al trapassato la santa umiliazione ch’egli aveva provato in vita? Oppure, semplicemente, la fine del sangue che padre Pio aveva in corpo? Padre Carmelo lasciò in sospeso la risposta[88].



D’altronde, non era successo forse a un altro santo di Puglia, Giuseppe da Copertino, di essere trovato dopo la morte esangue nel pericardio e nelle membrane, «arido e secco l’istesso cuore»?[89]. Stigmate a parte, spesso nella storia del cristianesimo la fine prossima di un santo era stata annunciata dalla prodigiosa eliminazione della sua sofferenza[90].

Padre Pio si spense nella notte del 23 settembre 1968. Ma l’ultimo miracolo della sua vita - la scomparsa delle cinque piaghe - ebbe l’effetto di precipitare nell’imbarazzo i cappuccini responsabili delle esequie. Logica avrebbe voluto che il corpo del frate, una volta ricomposto nella bara e offerto al commiato dei fedeli, non portasse più alle mani i mezzi guanti, né ai piedi le calze che per mezzo secolo erano serviti a celare il sanguinolento mistero delle stigmate. Le ferite essendosi rimarginate, non c’era più nulla da nascondere: il frate poteva riavere le mani libere come unicamente le aveva avute, dal 1918 in poi, durante l’officio eucaristico, e poteva riabbracciare *in artìculo mortis* la regola dell’osservanza cappuccina, che vieta espressamente l’uso delle calze. Il ragionamento del padre guardiano fu invece diverso.



Se il corpo di padre Pio fosse stato esposto sul catafalco con le mani e i piedi nudi, la scomparsa delle stigmate si sarebbe prestata a «false e affrettate interpretazioni», e a «scandalo per i deboli». Meglio lasciar credere che le piaghe fossero ancora al loro posto, senza avventurarsi in una delucidazione «per tanti motivi impossibile a farsi a tutta la stragrande moltitudine»[91]. Così, le migliaia e migliaia di anime cristiane che sfilarono davanti alla bara videro padre Pio come per cinquantanni lo si era visto, tranne che durante il rito della Cena: con mani e piedi coperti, a celare il dono più penoso e più sacro.

È difficile credere che il guardiano del convento sangiovannese avesse letto i libri di Roland Barthes. Eppure, la decisione di padre Carmelo di esporre il corpo di padre Pio con i guanti e con le calze valeva da riprova della tesi sostenuta dall'autore di *Miti d'oggi,* quando aveva studiato il «circuito mitologico» nell'iconografia dell'abbé Pierre[92]. Anche il mito di padre Pio si fondava sopra la potenza di un'icona, che comprendeva le stigmate come segno distintivo. Per mezzo secolo, al crocifisso vivo si era richiesto non soltanto di compiere miracoli, ma di incarnare l'altro Cristo. Questa era stata la *brand image* di padre Pio sul mercato novecentesco della fede cristiana: dopo la sua morte, i consumatori potevano ben diffidare di qualsiasi contraffazione del prodotto.

NOTE al CAPITOLO DECIMO

1. Si veda A. TORNIELLI, *Pio XII* cit., pp. 567-68.
2. Si veda P. NIF.HANS, *La sénéscence et le rajeunissement,* Vigot, Paris 1937.
3. Si veda A. PAKAVICINI BAGUANI, *Il corpo del papa,* Einaudi, Torino 1994, pp. XVIII e *passim.*
4. Si veda J. CORNWELL, *Il papa di Hitler. La storia segreta di Pio XII,* Garzanti, Milano 2002, pp. 508-10.
5. Si veda C. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi* cit., p. 69.
6. *Taccuino,* in «Il Mondo», 28 ottobre 1958.
7. Seguo qui A. MELLONI, *Il Conclave Storia di un'istituzione,* il Mulino, Bologna 2001, rispettivamente alle pp. 106, 118, 181.
8. Questo rotocalco accompagnava l'uscita nelle sale dell'omonimo cinegiornale: si veda A. SAINATI (a cura di), *La Settimana Incom Cinegiornali e informazione negli anni* '50, Lindau, Torino 2001.
9. V. LOJACONO, *Padre Pio predisse il papato a Roncalli,* in «La Settimana Incom illustrata», 22 agosto 1959.
10. Si veda AGOSTINO DA SAN MARCO IN LAMIS, *Diario* cit., pp. 224-28 (8 giugno - 22 ottobre 1959).
11. P. MORCALDI, *San Giovanni Rotondo nella luce del francescanesimo* cit., p. 53.
12. AGOSTINO DA SAN MARCO IN LAMIS, *Diario* cit., p. 227 (8 settembre 1959). Si veda anche *La Madonna e Padre Pio. Pubblicazione speciale dell'Apostolato della Madonna di Fatima in Italia in occasione della beatificazione di Padre Pio,* Centro di Fatima, Roma 1999.
13. Si veda P. APOLITO, *Il cielo in terra. Costruzioni simboliche di un'apparizione mariana,* il Mulino, Bologna 1992, pp. 153-68; ID., *La religione degli italiani,* Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 25 sgg.; E. FATTORINI, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento* cit., pp. 67 sg.
14. Cito da un appunto di padre Agostino datato 1915: *Diario* cit., p. 47.
15. Si veda A. DEL FANTE, *Fatti nuovi* cit., pp. 90 e *passim.*
16. Si veda W. A. CHRISTIAN, *Religious Apparitions and the Cold War in Southern Europe,* in E. R. WOLF (a cura di), *Religion, Power and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean,* Mouton, Berlin-Amsterdam 1984, pp. 239-66.
17. Si veda L. SCARAFFIA, *Devozioni di guerra* cit., pp. 152-60.
18. In particolare, sui rapporti fra padre Pio c la veggente piacentina Rosa Quattrini (nota come «Mamma Rosa»), si veda W. A. CHRISTIAN, *Holy People in Peasant Europe,* in «Comparative studies in society and history», 1973, n. 15, pp. 106-14.
19. Sull'internazionalizzazione del visionarismo mariano nella seconda metà del Novecento, si veda ro., *Believers and Seers: The Expansion of an International Visionary Culture,* in D. ALBERA, A. BLOK e C. BROMBERGER (a cura di), *L 'anthropologie de la Mediterranée,* Maison méditerranéenne des Sciences de l'homme, Paris 2001, pp. 407-14.
20. Si veda R. PIERRI, *Il quarto segreto di Fatima* cit., p. 129.
21. Si veda E. FATTORINI, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento* cit., p. 84.
22. Si veda w. A. CHRISTIAN, *Holy People* cit., p. 109.
23. Seguo qui E. BIANCHI, *L'eloquenza della santità Appunti sulla spiritualità di*

papa Giovanni XXIII, in AA.VV., *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII,* Servitium, Gorle (Bg) 2003, pp. 277-88.

24. Entrambe le citazioni (tratte dalle agende di Roncalli) in E. GALAVOTTI, *I giorni del patriarca Roncalli,* in *Rivisitare Giovanni XXIII. Atti del colloquio intemazionale di Bologna (1-3 giugno 2003),* a cura di E. Galavotti, in «Cristianesimo nella storia», XXV (2004), n. 2, pp. 433-56.
25. *Per la difesa della fede. Istruzione religiosa*, in «Bollettino ecclesiastico della Diocesi di Vittorio Veneto», XLVIII, febbraio 1960, n. 2 (una copia anastatica di questo documento è in F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. III, p. 443).
26. Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., pp. 390-94.
27. *Ibid..*, pp. 377 sgg.
28. Per l'intera questione dell'uso del confessionale nella Milano borromaica, si veda l'ottimo studio di w. DE BOER, *La conquista dell'anima Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma,* Einaudi, Torino 2004 (per la citazione, tratta da un testo del 1575, si veda p. 101).
29. *Ibid.,* p. 107.
30. In sede storiografica, un argomentato invito a non enfatizzare oltre misura la questione della *sedes confessionalis* è venuto da R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna,* il Mulino, Bologna 2002, p. 320.
31. Si veda A. DEL FANTE, *Patti nuovi* cit., pp. 13-14.
32. Si veda J. BOUFLET, *Padre Pio* cit., pp. 403 sgg.
33. Cit. in G. ALBERIGO e A. MELLONI (a cura di), *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Ioannis Papae XXIII Summi Pontifici (1881-1963)*, Biografia documentata, Pars IV, Tipografia Guerra, Roma 1995, p. 2842.
34. E questo fin dal tempo in cui i moti del suo cuore erano stati consegnati al *Giornale dell'anima:* si veda G. DE ROSA, *Angelo Roncalli e Radini Tedeschi,* in appendice a G. LERCARO, *Giovanni XXIII. Linee per una ricerca storica,* Edizioni di storia e letteratura, Roma 1965, p. 57.
35. Cit. in G. ALBERIGO e A. MELLONI (a cura di), *Beatificationis et canonizationis* cit., pp. 2928 e 2932.
36. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Scritti del Servo di Dio,* vol. XI-127, appunto del 25 giugno 1960.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.,* appunto del 26 giugno 1960.
39. G. ALBERIGO e A. MELLONI (a cura di), *Beatificationis et canonizationis* cit., p. 2938.
40. Sulla natura dei rapporti fra Giovanni XXIII e il Sant'Uffizio, si veda l'analisi di A. RICCARDI, *Dalla Chiesa di Pio XII alla Chiesa giovannea,* in G. ALBERIGO (a cura di), *Papa Giovanni* cit., pp. 150-51.
41. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Pii a Pietrelcina sacerdotis professi ofm cap (Francesco Forgione)*, vol. IV: *Quaestiones selectae*, Tipografia Favia, Bari 1997, p. 447 (lettera da Roma, 14 aprile 1960).
42. Per una prima ricostruzione della visita apostolica di monsignor Maccari e delle sue conseguenze, si veda M. TOSATTI, *Quando la Chiesa perseguitava Padre Pio,* Piemme, Casale Monferrato 2005.

43. Si veda la sua relazione del 27 novembre 1990 al cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede: in CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et canonizationis* cit., pp. 419-42.
44. G. ALBERIGO e A. MELLONI (a cura di), *Beatificationis et canonizationis* cit., p. 2938 (dall'agenda di Giovanni XXIII, 19 luglio 1960).
45. Se ne vedano amplissimi stralci in CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Beatificationis et canonizationis* cit., pp. 103-41.
46. *Ibid.,* pp. 160-61 (dal diario di Maccari, 3 settembre 1960).
47. *Ibid.,* pp. 162-69 (31 luglio - 5 settembre 1960).
48. Queste citazioni, così come le seguenti, dalla relazione di monsignor Maccari del 5 *novembre* 1960: *ibid.,* pp. 117-21.
49. *Ibid.,* pp. 127-30.
50. *Ibid.,* pp. 131-32.
51. *Ibid.,* pp. 133-34
52. *Ibid.,* pp. 134-37.
53. *Ibid.,* p. 138.
54. *Ibid*.
55. *Ibid.,* p. 141.
56. *Giudizio del S. Officio sulla Visita Ap. di Mons. Maccari,* cit. *ibid.,* pp. 363-64.
57. Dal diario di monsignor Maccari, pubblicato *ibid.,* p. 171 (19 settembre 1960).
58. GIOVANNI XXIII, *Lettere 1958-1963*, a cura di L. F. Capovilla, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, p. 159 (16 agosto 1959).
59. La citazione è tratta dalle agende di Giovanni XXIII: cit. in G. ALBERIGO e A. MELLONI (a cura di), *Bcatificationis et canonizationis* cit., p. 2949.
60. Si veda A. PARAVICINI BAGUANI, *Il corpo del papa* cit., pp. 28-37.
61. AFSCIRE, Fondo Roncalli, *Corrispondenza,* vol. 70, *Andrea Cesarano* (da Manfredonia, 18 novembre 1960).
62. Una copia fotostatica della lettera di Brunatto è riprodotta in F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit., vol. III, pp. 557-61.
63. *Ibid.,* p. 561.
64. Si veda E. MALATESTA, *L'ultimo segreto di Padre Pio,* Piemrae, Casale Monferrato 2002, pp. 169 sgg.
65. Si veda F. CHIOCCI, *L'uomo che salvò Padre Pio* cit., pp. 117-25.
66. L. MONTESI, *Padre Pio tradito,* in «Epoca», 16 ottobre 1960.
67. Per Valli, si veda «Il Giorno» dal 2 al 9 settembre 1960; per Montanelli, il «Corriere della Sera» del 14 ottobre 1960; per Ghirotti, «La Stampa» dal 21 al 27 ottobre 1960; per Barbato, «L'Espresso» del 16 e del 23 ottobre 1960.
68. Una serie di ventidue articoli di Mino Caudana fu pubblicata dal «Tempo» fra maggio e giugno 1957; Luciano Cirri scrisse di padre Pio sul «Borghese» soprattutto nella primavera del 1963, Francobaldo Chiocci intervenne sul «Tempo» a partire dal 1962-63, e poi lungamente nel 1967.
69. Si veda L. CIRRI, *Padre Pio e i papponi di Dio,* Edizioni del Borghese, Milano 1963; F. CHIOCCI e L. CIRRI, *Padre Pio, storia di una vittima* cit.; F. CHIOCCI, *I nemici di padre Pio,* Edizioni Reporter, Roma 1968; ID., *Padre Pio non è morto,* Gallo Rosso, Roma 1968.
70. Le citazioni sono tratte da due titoli: F.. MALATESTA, *Aiutatemi tutti a portare la Croce* cit.; R. ALLEGRI, *Padre Pio. Ilsanto dei miracoli* cit. Ciascuno di questi due autori ha dedicato a padre Pio una mezza dozzina di volumi.

71. Si veda s. BOESCH GAJANO, *Santità* cit., pp. 38-39.
72. Si veda A. M. IMBRIANI, *Vento del sud* cit., pp. 69 sgg. e 123 sgg.; R. LIUCCI, *L'Italia borghese di Longanesi. Giornalismo politica e costume negli anni* '50, Marsilio, Venezia 2002, pp. 108 sgg. Sulle frequentazioni politiche di Angiolillo e Tedeschi negli ambienti dell'estrema destra, si veda G. PARLATO, *fascisti senza Mussolini. Le origini del neofascismo in Italia,* 1943-1948, il Mulino, Bologna 2006, *passim.*
73. Utili spunti in L. LANNA e F. ROSSI, *Fascisti immaginari. Tutto quello che c'è da sapere sulla destra,* Vallecchi, Firenze 2003, pp. 233-37.
74. Si veda S. LUZZATTO, *Il corpo del duce* cit., pp. 120 sgg.
75. Si veda M. CAUDANA, *Il figlio del fabbro,* Cen, Roma 1960.
76. Si veda F. CHIOCCI, *Donna Rachele,* Ciarrapico editore, Roma 1983. Per Brunatto, si veda F. CHIOCCI, *L'uomo che salvò Padre Pio* cit.
77. Si veda L. LANNA e F. ROSSI, *Fascisti immaginari* cit., pp. 48-54.
78. Dieci articoli di Pisanò apparvero sul settimanale milanese «Secolo XX», dalla primavera all'estate del 1960.
79. Una serie di articoli di Berlutti fu pubblicata dal «Secolo d'Italia» nell'ottobre del 1960. Per il resto, si veda G. BERLUTTI, *Noi crediamo nel Duce,* Unione editoriale d'Italia, Roma 1941; ID., *Ritorno all'amore sulle orme di Gesù,* Carabba, Lanciano 1944.
80. Trasparente il rimando a L. MANGONI, *In partibui infidelium* cit.
81. Si veda *supra,* capitolo vn, pp. 250-52. Ancora nel 1955, scrivendo sul bollettino dell'Opera di Padre Pio, «La Casa Sollievo della Sofferenza», De Luca non aveva escluso affatto il carattere trascendente delle stigmate di padre Pio: si veda c. M. VISCARDI, *Padre Pio* cit., pp. 207-11.
82. G. DE LUCA, *Dove io, di carnevale, chiedo alla Madonna un miracolo,* in «L'Osservatore Romano», 11 febbraio 1962, ripreso in in., *Bailamme, ovverosia pensieri del sabato sera,* Morcelliana, Brescia 1963, pp. 281 sgg.
83. Si veda R. GUARNIERI, *Don Giuseppe De Luca. Tra cronaca e storia* (1974), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 114. Sul sodalizio fra papa Roncalli e don De Luca è soprattutto da vedere G. DE ROSA, *Erudizione ecclesiastica e pietà in Angelo Roncalli e Giuseppe De Luca,* in ID., *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea,* Edizioni di Storia e Letteratura, vol. I, Roma 1987, pp. 267-301.
84. G. DE LUCA, *Dove io, di carnevale* cit., p. 283.
85. Si veda *supra,* capitolo via, pp. 296 sgg.
86. Le citazioni tratte da M. TOSATO, *Quando la Chiesa* cit., pp. 174-75.
87. Si veda E. MALATESTA, *L'ultimo segreto* cit., pp. 45 sgg.
88. Datata da San Giovanni Rotondo, 23 novembre 1968, la relazione di padre Carmelo è stata interamente pubblicata in *ibid.,* pp. 45-52.
89. Si veda p. CAMPORESI, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue* (1988), Mondadori, Milano 1993, p. 61.
90. Si veda p. BROWN, *Il culto dei santi* cit., pp. no sgg.
91. Cito ancora dalla relazione di padre Carmelo da San Giovanni in Galdo, in E. MALATESTA, *L'ultimo segreto* cit., pp. 50-51.
92. R. BARTHES, *Iconografia dell'Abbé Pierre* cit., p. 46.

Epilogo

2 maggio 1999

«Non cerchiamo di capire. Il destino di certi santi, da vivi, è tra i misteri più oscuri della Chiesa»: questa la battuta conclusiva de *L'avventura d'un povero cristiano*, il dramma teatrale sulla figura di papa Celestino V pubblicato da Ignazio Silone nell'anno stesso della morte di padre Pio[1]. E in effetti, la storia del frate con le stigmate conferma quanto sia difficile da capire l'esperienza terrena di quegli specialissimi cristiani che sono i santi. Non foss'altro, perché la vita di tali esseri anfibi tra l'umano e il sovrumano comporta sempre un problema di spazio e un problema di tempo. Se ogni pratica religiosa si realizza *hic et nunc*, in un dato luogo e in un dato momento, più che mai locali sono le pratiche di fede legate all'individuazione di un santo 'nuovo' da parte di una comunità di credenti. Una fama di santità ha bisogno di radicarsi in un preciso territorio d'elezione, e l'epifania del santo viene riconosciuta come teofania dagli appartenenti a una precisa generazione[2].

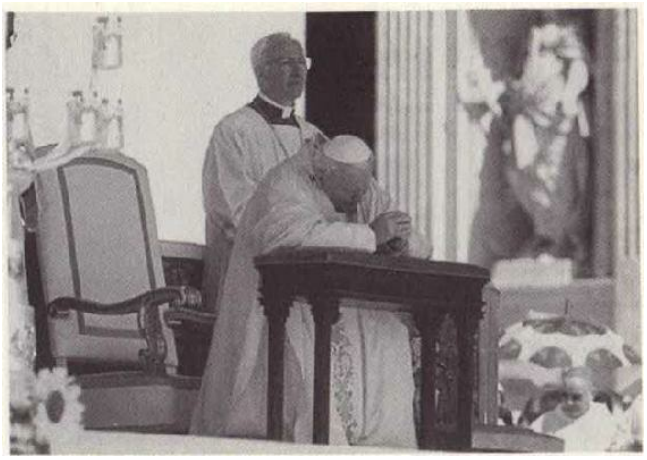
Vincolata allo spaziotempo, la santità risulta percepibile prima ancora che dicibile. È immagine, materia, odore, prima ancora che *logos*[3]. Il discorso agiografico vale appunto a sottrarre la figura del santo all'immediatezza dei sensi - la vista, il tatto, l'olfatto - per consegnarla alla mediazione della parola: vale a fare della carne un verbo. Senonché l'agiografia ha bisogno di una sanzione ufficiale: la Chiesa vieta di riconoscere la santità con anticipo rispetto ai ritmi del processo di canonizzazione, non esitando a reprimere la propaganda di una santità non conclamata. D'altra parte, il diritto canonico prevede che un santo possa essere riconosciuto tale, dopo la sua morte, soltanto se già in vita ha goduto fama di santità. Così, dal Medioevo in poi i santi del cristianesimo hanno dovuto vivere in bilico sugli spartiacque del locale e del globale, dell'immediato e dell'attardato, oltreché sul crinale altrettanto scivoloso dell'identità e dell'alterità. Totalmente altri i santi rispetto agli individui ordinari: eppure a portata di mano, come tutti. Pienamente consegnati a una temporalità trascendente: eppure bisognosi di una cronologia profana, dei tempi del mondo[4].

Santo del ventesimo secolo[5], padre Pio appartiene per intero a questa vicenda di lunghissima durata. Ma con un problema aggiuntivo. Perché i mezzi di comunicazione propri della modernità hanno enormemente accelerato il bioritmo di ogni discorso agiografico, e ne hanno moltiplicato a dismisura la ricaduta geografica[6]. Dal tardo Ottocento in poi - prima nell'età del treno e del francobollo, della fotografia e della linotype, poi nell'età dell'automobile e del pullman, dell'aereo e di internet - la *vox populi* intorno a una fama di santità ha trovato formidabili strumenti per consolidarsi e per diffondersi[7]: alimentando ulteriormente l'antica diffidenza della Chiesa per le devozioni carismatiche e miracolistiche, sempre esposte al rischio di sconfinare nella cosiddetta superstizione. Intanto, i progressi stessi del razionalismo contribuivano a rendere la Chiesa più cauta ancora in materia di santità, per non offrire il fianco alla critica degli scettici.

Se mettiamo insieme tutto questo (e aggiungiamo l'eccezionaiità della condizione di un sacerdote con le stigmate, *alter Christus),* possiamo meglio spiegarci il carattere accidentato, faticoso, incoerente, della storia di padre Pio da Pietrelcina. E non abbiamo ragione di sorprenderci davanti a un ultimissimo spettacolo: quello offerto da piazza San Pietro, a Roma, in una magnifica giornata primaverile del 1999.

Domenica 2 maggio 1999. Al cospetto di oltre un milione di fedeli giunti da ogni dove, Giovanni Paolo II officia la cerimonia di beatificazione di padre Pio. Egli stesso, ormai, uomo della Sofferenza, malatissimo vicario di Cristo, papa Wojtyla eleva agli altari il frate presso il quale si era recato in pellegrinaggio, da studente di teologia, nella primavera del 1948, sulla cui tomba si era raccolto in preghiera, nel '74, da cardinale arcivescovo di Cracovia, e per il centenario della cui nascita era ritornato a San Giovanni Rotondo nel 1987, da successore di Pietro, come a suggellare una devozione indefettibile[8].

Quasi ottocento anni prima, firmando la bolla che dichiarava santo Francesco d'Assisi, papa Gregorio IX si era guardato dall'includervi il minimo accenno alle stigmate del Poverello[9].



Tutt'altra la scelta di Giovanni Paolo II, che decide di enfatizzare la natura cristica di padre Pio. «Chi si recava a San Giovanni Rotondo per partecipare alla sua messa, per chiedergli consiglio o confessarsi, scorgeva in lui un'immagine viva del Cristo sofferente e risorto», spiega il papa nel discorso della beatificazione; «segnato dalle "stimmate"», il corpo di padre Pio «mostrava l'intima connessione tra morte e risurrezione, che caratterizza il mistero pasquale»[10]. Il cappuccino del Gargano meritava l'elevazione agli altari anche per altre ragioni: per la carità che lo aveva spinto a fondare la Casa Sollievo della Sofferenza, per l'umiltà che lo aveva sorretto durante le prove dolorose cui era andato incontro nel suo cammino di perfezione. Ma quanto rendeva padre Pio eccezionale nella storia cristiana, così da riuscire paragonabile soltanto a san Francesco, era la sua qualità di «rappresentante stampato delle stimmate di Nostro Signore». «Egli è stato pane spezzato per gli uomini affamati del perdono di Dio Padre», scandisce papa Wojtyla durante la messa del 3 maggio 1999[11].

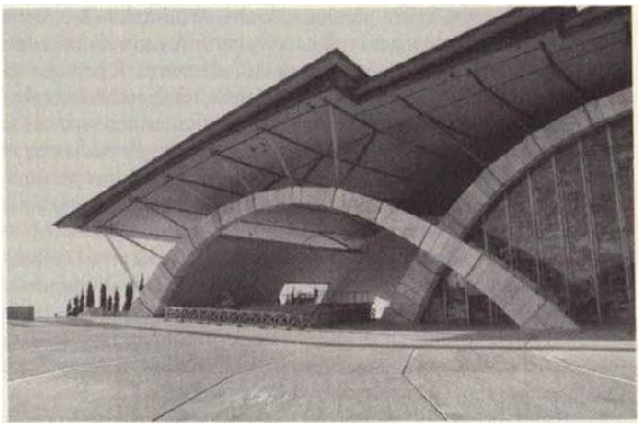
Sono parole che non vanno rilette oggi come frasi di circostanza, oppure liquidate come un effetto collaterale della politica della santità perseguita da Giovanni Paolo II, politica talmente duttile e inclusiva da riuscire indifferenziata ed ecumenica[12].



La beatificazione di padre Pio, presto seguita dalla canonizzazione (nel 2002), fu l'episodio postremo di un lungo conflitto, l'ultima battaglia di una guerra intestina alla Chiesa cattolica che era durata sessant'anni: dalla stagione successiva al 20 settembre 1918, dopo che il frate di Pietrelcina era stato trafitto dalle stigmate, alla stagione successiva al 16 ottobre 1978, dopo che Karol Wojtyla era stato eletto al soglio pontificio. Ancora nel maggio del '76, i prelati della congregazione per la Dottrina della Fede (l'ex Sant'Uffizio) si erano pronunciati negativamente sull'apertura di una causa di beatificazione del cappuccino, in favore della quale monsignor Wojtyla aveva firmato un appello con altri diciannove cardinali. Tutto si era sbloccato, però, dopo l'elezione del papa polacco. Nel giro di tre o quattro anni, dapprima la congregazione per la Dottrina della Fede, poi la congregazione dei Santi avevano concesso il nullaosta all'apertura della causa, creando le condizioni per la rivincita canonica di padre Pio[13].

Fin dal Seicento, le cerimonie di beatificazione in piazza San Pietro avevano assolto un duplice scopo. Come installazioni barocche, erano valse a mettere in scena - e a vendere - lo spettacolo della santità. Come appuntamenti ecclesiastici, erano valse a dimostrare ottimale l'intesa tra Chiesa alta e Chiesa bassa, clero e laicato, gerarchie di curia e comunità dei battezzati[14]. Il 2 maggio 1999, anche l'apoteosi vaticana di padre Pio valse a entrambi gli scopi. Inscenò lo spettacolo di un cattolicesimo ancora fresco, gettonato, pimpante, alla vigilia del terzo millennio. E occultò una volta per sempre il carattere complicato, difficoltoso, lacerante, dell'esperienza di padre Pio in quanto santo vivo. Ma la cerimonia di beatificazione del frate con le stigmate assolse uno scopo ulteriore. Dichiarando *apertis verbis* che padre Pio era stato pane della Cena e calco del Crocifisso, Giovanni Paolo II volle affermare la sua concezione della Chiesa quale incarnazione[15]. Una Chiesa non tanto popolo di Dio, come nella proposta conciliare di Giovanni XXIII, quanto corpo mistico di Cristo, come nell'omonima enciclica di Pio XII. Una Chiesa da vedere, da sentire, da toccare, allo stesso modo in cui per mezzo secolo si era visto, si era sentito, si era toccato il corpo di padre Pio.

Intanto, presso il convento dei cappuccini di San Giovanni Rotondo, volgeva al termine la costruzione di una nuova chiesa dedicata al culto di padre Pio. Progettato da un architetto tra i più famosi del pianeta, Renzo Piano, l'edificio pareva servire da prova del cambiamento di scala cui la devozione garganica era andata incontro negli ultimi cinquant'anni: dalla chiesetta del convento originario -



quella «senza un marmo né un bronzo», bianca di calce e «scritta a matita», su cui Orio Vergarti aveva esercitato il proprio talento di reporter - alla chiesa più grande, costruita (risparmiando sull'architetto) all'epoca del boom economico, sino a un avveniristico tempio di vetro e di cemento capace di contenere fra le navate ottomila fedeli, di accoglierne sul sagrato varie decine di migliaia[16]. Nulla di più fallace, evidentemente, della profezia affidata da Vergani al «Corriere della Sera» del 1950, secondo cui la chiesuola di padre Pio sarebbe rimasta «poverissima» nei secoli dei secoli. E nulla di più stridente della faraonica costruzione di Piano, inaugurata nel 2004, rispetto alle regole di sobrietà raccomandate dai fondatori cinquecenteschi dell'ordine cappuccino: «la chiesa […] si faccia picciola», «li luochi saranno picciolini e poverini di chiesa e di abitazione»[17].

Nella San Giovanni Rotondo di oggi sciamano numerosi - milioni all'anno - i devoti di padre Pio, interpreti essi stessi di quella sorta di recitazione religiosa che è il pellegrinaggio a un celebre santuario. I loro Gesù risultano prevedibili in anticipo, quasi prescritti, come se la venerazione per il mistico rendesse il pellegrinare stesso una forma esteriorizzata di misticismo[18]. Presso la tomba di padre Pio, dietro sportelli da ufficio postale, i funzionari del culto, chierici e laici, organizzano la burocrazia dell'intercessione: messe, novene, domande di grazia da deporre sul sarcofago del santo. Il tutto viene offerto all'acquisto di una «clientela» (come ebbe a definirla Paolo VI)[19] che le indagini sociologiche mostrano equamente distribuita fra uomini e donne, settentrionali e meridionali, gente di città e gente di campagna[20]. Intorno al convento dei cappuccini e alla Casa Sollievo della Sofferenza, il paesone di San Giovanni è via via cresciuto sino a farsi città di trentamila abitanti. Gli alberghi, che erano 25 nel 1978, sono ormai 150, cui si aggiungono altrettanti bar e oltre 100 ristoranti[21]. Periodicamente, qualche polemica si accende e poi si spegne riguardo a un simile business della santità, che ai proventi delle oblazioni somma gli introiti delle presenze turistiche e dell'indotto nosocomiale.

Per riempirsi gli occhi con padre Pio, i devoti del terzo millennio non hanno comunque bisogno di spingersi fino al Gargano. Possono abbonarsi alla «Voce di Padre Pio», lussuoso *magazine* pubblicato mensilmente a cura della locale provincia cappuccina, stampato in sei lingue e tirato in centinaia di migliaia di copie. Possono sintonizzarsi sul canale satellitare Tele Padre Pio, dove una telecamera fissa non si stanca di riprendere la sfilata dei fedeli presso la tomba del santo. Oppure - semplicemente - possono guardarsi intorno, nelle strade come nelle piazze, nei caffè come nei negozi, nelle officine come nei cimiteri delle loro città. L'immagine di padre Pio è dappertutto nell'Italia di oggi, sotto forma di statua ai giardinetti o di calendario sul muro, di personaggio del presepe o di adesivo sul parabrezza, di santino sul bancone o di ritratto all'uncinetto, di logo sugli oggetti di consumo o di monumento sulle pietre

funerarie. Padre Pio è un'icona del nostro tempo, polisemica eppure allusiva, inflazionata eppure ineludibile: altrettanto inutile e altrettanto necessaria che la Marilyn di Andy Warhol o il Che Guevara di *Hasta la victoria siempre.*

Un segnale dell'importanza di padre Pio nella sensibilità contemporanea viene dalla postuma capacità del cappuccino di farsi letteratura, colonizzando il terreno delle parole oltreché quello delle immagini. Come personaggio fittizio, il santo più venerato dagli italiani non gode peraltro di una reputazione edificante. Ha cominciato Aldo Busi a trovare spazio per padre Pio entro l'orizzonte picaresco del suo romanzo di formazione. In *Seminario sulla gioventù*, il «fratone con le stigmate» unisce i propri occhi «acquosi e impudichi» a quelli di altri due «voyeur mistici e regali», Pio XII e Umberto di Savoia, per assistere alle copule omosessuali del protagonista nella Parigi del maggio '68: tre fotografie sul comodino di un ex insegnante di religione, tre spettatori di un rito sacrosanto, l'«offizio dell'orifizio», la «canonizzazione dell'ano»[22]. Ha continuato Antonio Pascale, illustrando con malizia, quasi con perfidia, la metastasi di padre Pio in una Caserta assunta a simbolo del *new age* del Sud, dove la venerazione per l'altro Cristo non arriva a mascherare l'egoismo, il familismo, l'affarismo di una generazione tanto devota quanto perduta[23]. Altri romanzieri sono seguiti, che hanno ambientato altrove - per esempio, in una metropoli del Nord identica a Milano - la presenza fotografica di un padre Pio santo protettore degli ipocriti[24]. La più insistita epifania letteraria del frate con le stigmate va cercata nell'ultimo romanzo di Niccolò Ammaniti, *Come dio comanda.* Una fenomenologia dell'umanità italiota di oggidì, dal mellifluo assistente sociale cattolico al metronotte depresso e imbroglione, fino al marginale disabile e assassino, una galleria dei tipi più diversi, tenuti insieme da due uniche cose: lo squallore delle loro vite e la devozione verso padre Pio[25].

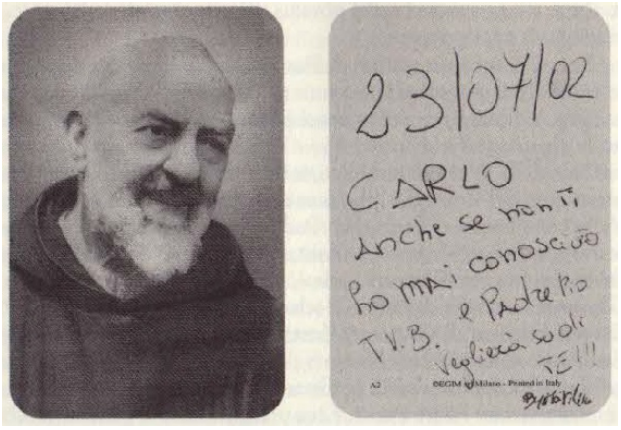
L'esistenza virtuale del frate con le stigmate si prolunga nello spazio del web, dove navigano i cultori di una santità postmoderna, che alla feticistica passione per le reliquie alternano la fascinazione piccoloborghese per l'insolito e il gusto eslege per il paranormale, quando non il culto nazifascista della forza[26]. Ma il padre Pio dei romanzi o di internet riflette una realtà tutt'altro che virtuale: una *pulp (non) fiction* quotidiamente documentata dalle pagine di cronaca dei nostri giornali. Il ragazzo romano in coma da dieci anni, attaccato al polmone d'acciaio, cui un blackout rischia di togliere la vita, se non fosse per due angeli custodi, «i santini di padre Pio e papa Giovanni che i suoi hanno attaccato con lo scotch chissà quando»[27]. L'anziana madre di Livorno che veglia per settimane il figlio morto, curandolo come fosse vivo, e poi muore lei stessa davanti al cadavere in putrefazione e a decine di immagini di padre Pio[28]. La giovane madre di Roma decisa a morire pur di non farsi amputare la seconda gamba in cancrena, che ha ormai perso la fede, ma che conserva vicino al letto una foto di padre Pio[29]. La famigliola di Foggia, papà mamma figlio, uccisa dal crollo della casa dopo una fuga di gas: e il ritratto del cappuccino appeso all'unica parete che sia rimasta integra, salvando dall'ecatombe le due figlie femmine[30]. I parenti dei carabinieri caduti a Nassiriya, riuniti fra le bandiere tricolori all'Altare della Patria, con le immaginette di padre Pio e di madre Teresa disposte accanto alle bare[31].

Non inventa nulla Ammaniti, quando descrive il santo del Gargano come l'idolo di una pietà degli umili e dei derelitti («Dio si accanisce sui più deboli»)[32]. La fidanzata del bodyguard barese rapito in Iraq, che per ottenerne la liberazione si reca in pellegrinaggio a San Giovanni Rotondo, e una volta accontentata rende il merito a padre Pio[33]. Il faccendiere siciliano compagno di avventure del figlio di un re, che inquisito per corruzione si dichiara fedelissimo

del frate con le stigmate[34]. Gli abusivi agrigentini della valle dei Templi, che invocando la protezione di padre Pio ottengono infine una sanatoria[35]. La madre di una bimba di Roma picchiata a morte dal convivente della donna, che con il cadaverino della figlia fra le braccia implora disperatamente, «Padre Pio, aiutaci tu…»[36]. Il mostro di Rozzano, killer per futili motivi (vittime: due pregiudicati, un pensionato, una bambina di due anni), il cui appartamento strabocca di santini del frate di Pietrelcina[37]. Senonché, l'immagine e il pensiero di padre Pio non soccorrono solamente i paria nella comunità dei battezzati, gli ultimi che un giorno saranno i primi. L'immagine e il pensiero di padre Pio accompagnano le opere e i giorni anche dei potenti d'Italia, i quali - del resto - ci tengono a farlo sapere.

Ecco il magnifico rettore dell'università di Bari, che dopo avere insultato i giornalisti convenuti per riferire di uno scandalo accademico, finisce per riceverli nel proprio studio, dove troneggiano le gigantografie di padre Pio e di Aldo Moro[38]. Ecco l'uomo-simbolo della Prima Repubblica, infinite volte ministro e più volte presidente del Consiglio, che non esita ad affermare, da senatore a vita con l'hobby della storia: «Padre Pio è l'evento più importante dal 1900 a oggi»[39]. Ecco il ministro dell'Interno del centro-destra che si prenota per sfilare tra i primi, nella cripta del convento di San Giovanni Rotondo, davanti alla telecamera fissa di Tele Padre Pio[40]. Ecco il ministro di Grazia e Giustizia del centro-sinistra il quale, riammesso nella stanza dei bottoni dopo una lunga quarantena, spiega di avere coperto a piedi la distanza da Ceppaloni a Pietrelcina, per «ringraziare Padre Pio»[41]. Ecco un ex candidato premier, anche lui del centro-sinistra, che parte in pellegrinaggio per San Giovanni alla vigilia dell'elezione di un presidente della Repubblica, contando di trovare nel santuario di padre Pio l'ispirazione giusta per scegliere il nuovo inquilino del Quirinale[42]. Ecco il collaboratore più stretto e il giornalista più fidato di un altro presidente del Consiglio - del centro-destra, questo - che sfoggiano entrambi, sulle rispettive scrivanie, una cornice con la foto del capo dove è incastrata un'immaginetta di padre Pio[43]. Ecco il premier stesso di due governi della Seconda Repubblica, che tiene il santino del frate bene in vista sopra una credenza della sua villa nell'hinterland milanese, e che riesce a infilare un ritratto di padre Pio anche nel patinato suo manifesto elettorale, *La vera storia italiana*[44].

Sul palcoscenico politico dell'Italia contemporanea, le credenze private tendono spesso a confondersi con l'esperienza pubblica[45]; e padre Pio è lì, *testimonial* ignaro e imperterrito, a certificare la qualità della miscela. Così in un luogo della memoria totalmente alieno dalla sua vita e apparentemente estraneo alla sua storia: piazza Alimonda a Genova, là dove un giovane militante del movimento no-global - Carlo Giuliani - venne ucciso da un carabiniere nel luglio del 2001, durante i disordini del G8[46]. Per alcuni anni dopo il luttuoso episodio, nella piazza fu mantenuto in piedi qualcosa come un altare laico dove meditare, dove pregare, dove appendere messaggi di cordoglio. Uno di questi messaggi fu vergato dalla mano di una ragazza sul retro di un santino di padre Pio. Appena poche parole, scritte nella forma e nel gergo dei teenager italiani di oggi; ma parole bastanti a documentare, una voltadi più, l'urgenza e insieme la futilità di certa odierna devozione l'altro Cristo: «Carlo anche se non ti ho mai conosciuto t.v.b. [ti voglio bene] e Padre Pio veglierà su di te!!! by Marilena»[47].


23/07/02
CARLO
Anche se non ti
ho mai conosciuto
T.V.B. e Padre Pio
vegliera sudi
TE!!!

NOTE A EPILOGO

1. I. SILONE, *L'avventura di un povero cristiano*, Modadori, Milano 1968, p. 266.
2. Si veda W. A. CHRISTIAN, *Santi vicini* cit., in particolare pp. 158 sgg.
3. Seguo qui M. DE CERTEAU, *Hagiographie* cit., pp. 69-72.
4. Per tutto questo, la guida più sicura viene da A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo* cit.; ID., *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 2000.
5. Spunti illuminanti in P. POST, *The Modern Saint: an Exploration of Sacral Interferences*, in M. POORTHUIS e J. SCHWARTZ (a cura di), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 398-403.
6. Si veda J. –C. SCHMITT (a cura di), *Les saints et les stars. Le texte agiographique dans la culture popolaire*, Beauchesne, Paris 1983.
7. Si veda P. APOLITO, *Internet e la Madonna. Sul visionario religioso in Rete*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 155 sgg.
8. Per una cronologia dei rapporti di Karol Wojtyla con Padre Pio, si veda S. CAMPANELLA, *Il papa e il frate* cit.
9. Si veda C. FRUGONI, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi* cit., p. 121.
10. Il discorso di Giovanni Paolo II è integralmente riportato in GERARDO DE FLUMERI, *Il beato padre Pio da Pietrelcina* cit., pp. 471-74 (la citazione è a p. 472).
11. L'omelia è integralmente riportata *ibid*., pp. 483-86 (la citazione a p. 484).
12. Si confrontino al riguardo le prospettive di F. DE PALMA, *La santità postconciliare: considerazioni statistiche, tipologiche e sociologiche per una storia delle canonizzazioni,* in F. SCORZA BARCELLONA (a cura di), *Santi del Novecento: storia, agiografia, canonizzazioni,* Rosenberg & Sellier, Torino 1998, pp. 49 82; M. POUTI, *L'inflazione dei santi,* in «MicroMcga», 1999, n. 3, pp. 201-10; A. MELLONI, *La duttilità dei santi. Note sulla canonizzazione di Padre Pio,* in «Il Mulino», 2002, n. 4, pp. 679-86.
13. Si veda A. TORNELLI, *Il segreto di Padre Pio e Karol Wojtyla,* Piemme, Casale Monferrato 2006, pp. 110-19. Nel 1991, un autorevole studioso americano definiva la causa di beatificazione di padre Pio come la più importante, per la Chiesa cattolica, negli ultimi due secoli: si veda K. L. WOODWARD, *La fabbrica dei santi,* Rizzoli, Milano 1991, p. 195.
14. Si veda T. J. DANDELET, *Spanish Rome, 1500-1*700, Yale University Press, New Haven - London 2001, pp. 171-85.
15. Si veda M. RANCHETTI, *Non c'è più religione* cit., pp. 11 sgg.
16. Si veda E. AROSIO, *Il miracolo di Renzo Piano,* in «L'Espresso», 24 ottobre 2002, p. 170.
17. Cit. in G. G. MERLO, *Nel nome di san Francesco* cit., pp. 391-92.
18. Si veda C. MCKEVITT, *San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio,* in j. EADE e M. J. SALLNOW (a cura di), *Contesting the Sacred the anthropology of Christian pilgrimage,* University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2000, p. 78.
19. Così il 20 febbraio 1971, in Vaticano, rivolgendosi al Definitorio generale dell'ordine cappuccino.
20. Si veda P. J. MARGRY, *Merchandising and sanctity* cit., pp. 94 sgg.
21. Si veda M. CUCCO, *Come se Padre Pio vivesse ancora,* in «Famiglia Cristiana»,

29 settembre 1978, p. 49; S. CONTENTA, *Padre Pio's Kitsch and Conflict,* in «The Toronto Star», 15 giugno 2003.

22. A. BUSI, *Seminario sulla gioventù* (1984), nuova edizione accresciuta, Adelphi, Milano 2003, pp. 60 e 64.
23. Si veda A. PASCALE, *La città distratta,* Einaudi, Torino 2001, p. 77.
24. Si veda P. DI STEFANO, *Aiutami tu,* Feltrinelli, Milano 2005, p. 167.
25. Si veda N. AMMANITI, *Come dio comanda,* Mondadori, Milano 2006, pp. 200, 287, 382.
26. Si veda P. APOLITO, *La religione degli italiani* cit., p. 27. Un esempio inquietante di contaminazione del culto di padre Pio con un nazifascismo rivisitato viene dal sito www.cultodellaforza. it.
27. G. BUCCINI, *Due «angeli», un po' di gasolio. Così si è salvato il piccolo Nicolò,* in «Corriere della Sera», 29 settembre 2003.
28. Si veda R. CRI., *Veglia il cadavere del figlio, poi muore,* in «La Stampa», 3 febbraio 2003.
29. Si veda F. CACCIA, *«Non vivrò senza gambe, fatemi morire»,* in «Corriere della Sera», 8 giugno 2004.
30. Si veda A. GARIBALDI, *Sorelline adottate dalla nonna «Dove sono mamma e papà?»,* ivi, 22 novembre 2004.
31. Si veda A. CAZZULLO, *Il paese dei campanili nel sacrario ritrovato,* ivi, 18 novembre 2003.
32. N. AMMANITI, *Come dio comanda* cit., p. 372.
33. Si veda F. BONERBA, *«E alla fine s'è avverata la profezia di Padre Pio»,* in «la Repubblica», 9 giugno 2004.
34. Si veda F. CACCIA, *Tangenti, Migliardi ammette: ho pagato Vittorio Emanuele,* in «Corriere della Sera», 20 giugno 2006.
35. Si veda F. LA LICATA, *«Miraculu» a Messina,* in «La Stampa», 8 marzo 2002.
36. P. BROLI, *«Bimba di cinque anni picchiata a morte»,* in «Corriere della Sera», 4 luglio *2006.*
37. Si veda P. FOSCHINl, *Droga, pugni e armi,* ivi, 24 agosto 2003.
38. Si veda A. BOLZONI, *L'università affare di famiglia. A Bari mogli e figli in cattedra,* in «la Repubblica», 4 marzo 2005 (si tratta del professor Giovanni Girone).
39. A. CAPURSO, *E io so a che santo votarmi,* in «Sette. Magazine del Corriere della Sera», 29 aprile 2004, p. 61 (la dichiarazione è di Giulio Andreotti).
40. Si veda G. A. STELLA, *Il telerosario dei politici,* in «Corriere della Sera», 13 gennaio 2005 (ministro dell'Interno è Beppe Pisanu).
41. F. BATTISTINI, *La festa del ministro a Ceppaloni. «Ero finito, ringrazio Padre Pio»,* ivi, 22 maggio 2006 (il ministro è Clemente Mastella).
42. Si veda F. VERDERAMI, *I timori di Francesco e la lezione di Ciriaco,* ivi, 6 maggio 2006 (il pellegrino è Francesco Rutelli).
43. Si veda A. CAZZULLO, *Bondi, coordinatore mistico. «Berlusconi è bontà e purezza»,* ivi, 25 ottobre 2003 (l'intervista è a Sandro Bondi); ID., *«Lasciatemi qui, sono un mito anche per i comunisti». Viaggio a Retequattro,* ivi, 17 dicembre 2003 (l'intervista è a Emilio Fede).
44. Si veda G. A. STELLA, *Il telerosario dei politici* cit.; *La vera storia italiana,* Movimento politico Forza Italia, Roma 2006, p. 42 (la villa è quella di Arcore, il premier è Silvio Berlusconi).

45. Si veda C. A. VIANO, *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni,* Einaudi, Torino 2005, pp. 143 sgg.
46. Si veda C. DE GREGORIO, *Non lavate questo sangue,* Laterza, Roma-Bari 2001; G. CHIESA, *G8/Genova,* Einaudi, Torino 2001.
47. Cit. in F. CAFFARENA e c. STIACCINI (a cura di), *Fragili, resistenti. I messaggi di piazza Alimonda e la nascita di un luogo di identità collettiva,* Terre di mezzo, Milano 2005, p. 90.

Ringraziamenti

Nell'impossibilità di nominare tutti quanti mi hanno prestato sostegno negli anni di ricerca, mi è grato ricordare coloro senza i quali il libro non avrebbe potuto essere scritto, restando inteso che nessuno di loro condivide con me la responsabilità del suo contenuto.

In Vaticano, monsignor Alejandro Cifres mi ha accolto con la massima cortesia presso l'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. All'Archivio centrale dello Stato di Roma ho beneficiato, oltreché della disponibilità del personale, della guida di un collega particolarmente generoso, Mauro Canali. Alla biblioteca torinese del Monte dei Cappuccini, Silvia Ciliberti mi ha offerto condizioni ottimali di ricerca. Presso la Fondazione per le scienze religiose di Bologna, i miei studi sono stati facilitati in ogni possibile maniera dai colleghi Alberto Melloni e Enrico Galavotti. In Puglia, ho potuto comare sulla collaborazione e sul dialogo di Fernando Orsini e Giuseppe Fiorio; scoprire con loro la terra adottiva di padre Pio ha reso l'esperienza tanto più appassionante.

Parte del volume è stata scritta in America, nell'atmosfera meravigliosamente ovattata del Remarque Institute, presso la New York University. Da qui la mia riconoscenza verso Tony Judt e Jair Kessler, che hanno reso così gradevole il mio soggiorno newyorkese.

A Torino, fra via Sant'Ottavio e via Biancamano, ho potuto discutere del mio dattiloscritto con due lettori d'eccezione, Giovanni De Luna e Andrea Romano. A Roma, ho trovato in Stefano Chiodi l'interlocutore ideale per ragionare sul versante iconografico della vicenda di padre Pio. Il suo occhio di storico dell'arte mi ha permesso di riconoscere cose altrimenti opache al mio sguardo.

Compagni ormai fissi di avventura intellettuale, Miguel Gotor e Gabriele Pedullà mi hanno prestato un aiuto talmente prolungato e prezioso da farmi sembrare il libro, in ultima istanza, altrettanto loro che mio (salvo per i suoi difetti). E l'ospitalità di Gabriele ha reso ogni mio soggiorno romano una festa.

Infine, desidero ricordare due storici - due amici - che hanno condiviso con me la nascita del progetto, ma non hanno vissuto abbastanza per vederne il compimento: Cesare Mozzarelli e Paolo Viola. Il libro è dedicato alla loro memoria.

Indice

Prologo 8
NOTE al PROLOGO 19
Capitolo primo 23
1. «Haverallo all'ultimo». 25
2. Sanguinosi venerdì. 30
3. Le meraviglie del possibile. 32
4. Il problema padre Pio. 38
5. A 33 anni. 41
NOTE al CAPITOLO PRIMO 44
Capitolo secondo 49
1. Mani bendate, mani bucate. 49
2. Tutta la verità. 53
3. La memoria di David. 57
4. I fifoni e gli impostori. 61
5. Un mistico da clinica psichiatrica 67
6. Gesù italiano. 69
NOTE al CAPITOLO SECONDO 75
Capitolo terzo 83
1. L'eremita benedicente. 83
2. Una rivoluzione di parole. 88
3. Una rivoluzione di sangue. 92
4. «Se nen ci canuscit'…» 97
NOTE al CAPITOLO TERZO 102
Capitolo quarto 107
1. Il piccolo chimico. 108
2. Chiudere la porta. 112
3. Il giuramento di padre Pio. 118
4. L'esercito della speranza. 123
5. La pazienza di un santo. 128
NOTE al CAPITOLO QUARTO 130
Capitolo quinto 133
1. Il trionfo del Cuore. 133
2. Un trasloco complicato. 138
3. Rosari e pugnali. 146
4. Miracolo a vuoto. 149
5. Il pregio di un'anima. 151
6. Scolpirsi in Cristo. 156
NOTE al CAPITOLO QUINTO 160
Capitolo sesto 169
1. Il partito di padre Pio. 170

2. L’altro Cristo e l’Anticristo. 172
3. «Lo si lasci indisturbato». 181
4. La strada per San Giovanni. 186
5. Un editore fallito. 191
NOTE al CAPITOLO SESTO 194
Capitolo settimo 200
1. Il giorno del giudizio. 200
2. Nel cerchio di ferro. 204
3. Un santo pericoloso. 210
4. Le locomotive di padre Pio. 212
5. Per la grandezza della patria fascista. 218
6. Pane e vino. 221
NOTE al CAPITOLO SETTIMO 224
Capitolo ottavo 230
1. Croci uncinate. 230
2. Hotel Majestic. 232
3. Il cappuccino volante. 237
4. Un frate e due fratelli. 242
5. L’amico americano. 248
6. Un bene immenso. 251
NOTE al CAPITOLO OTTAVO 257
Capitolo nono 264
1. Da papa Pio a padre Pio. 265
2. Un Cristo fotografato. 268
3. Miracoli alla vigilia del «miracolo». 276
4. Il santo dei delatori. 278
5. L’ospedale del taumaturgo. 283
NOTE al CAPITOLO NONO 290
Capitolo decimo 296
1. Dolcevita. 296
2. Le ghiottonerie e le filmine. 300
3. Con i piedi per terra. 305
4. Uno pseudocristo. 310
5. L’ultimo spettacolo. 314
NOTE al CAPITOLO DECIMO 318
Epilogo 323
NOTE A EPILOGO 333
Ringraziamenti 336